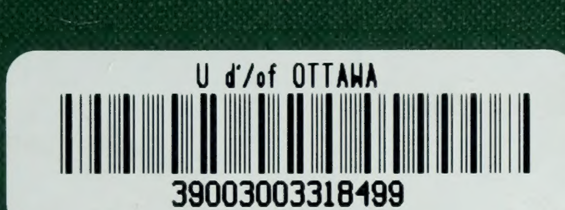
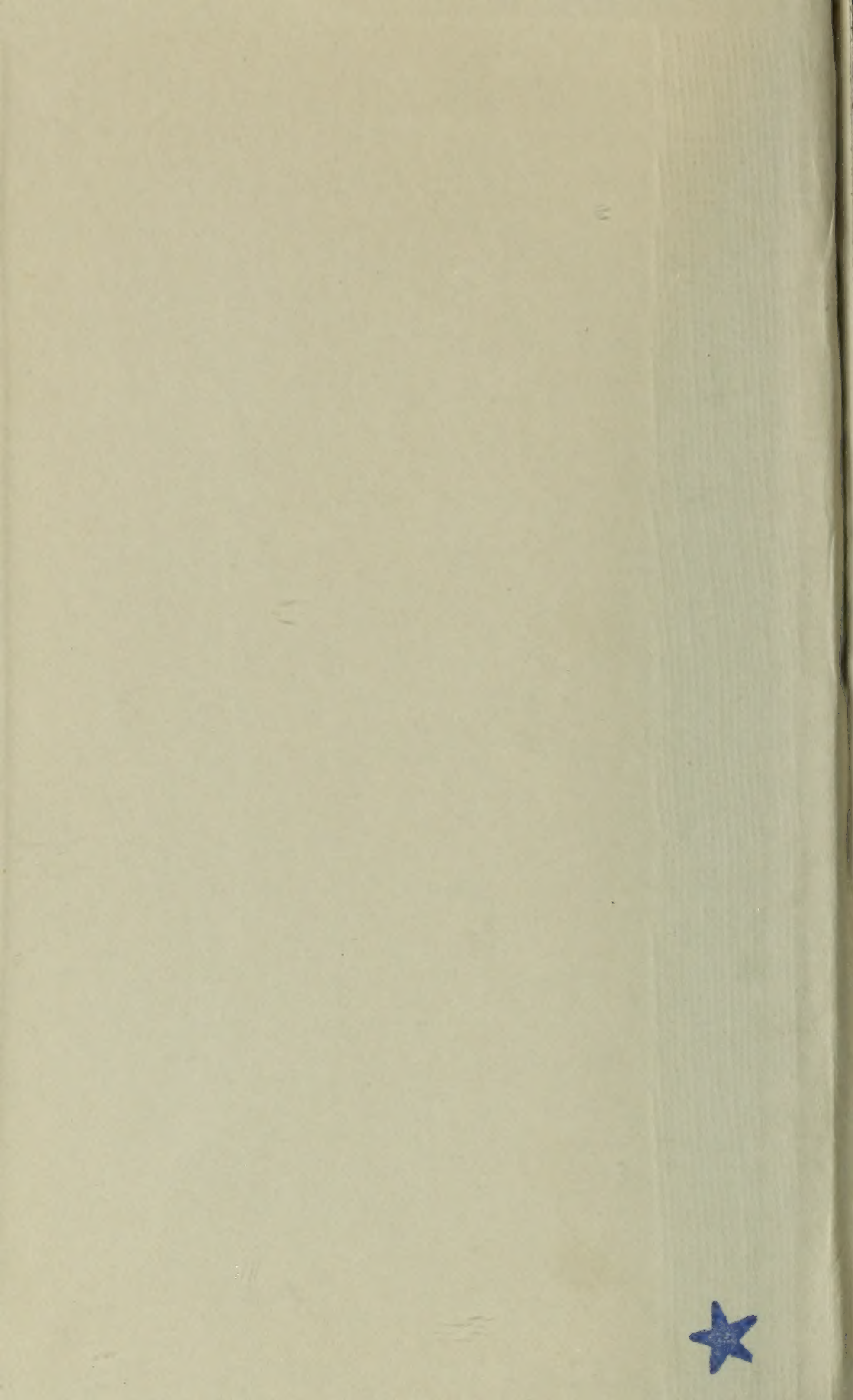

U d'/of OTTAWA
39003003318499



ÉTUDES CRITIQUES

SUR L'HISTOIRE DE LA

LITTÉRATURE FRANÇAISE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PUBLIÉS DANS LA BIBLIOTHÈQUE VARIÉE

PAR LA LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

Format in-16 à 3 fr. 50 le volume broché.

1579-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 3-07.

ÉTUDES CRITIQUES

SUR L'HISTOIRE DE LA

LITTÉRATURE FRANÇAISE

PAR

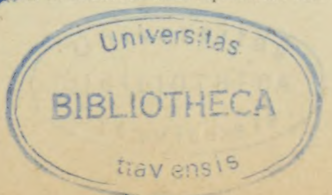
FERDINAND BRUNETIÈRE

DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

HUITIÈME SÉRIE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1907



ÉTUDES CRITIQUES

SUR L'HISTOIRE DE LA

LITTÉRATURE FRANÇAISE

UNE NOUVELLE ÉDITION

DE

MONTAIGNE[1]

I

Montaigne a donné lui-même, de ses *Essais*, quatre éditions, lesquelles n'en font que deux, à vrai dire, et qui, d'ailleurs, par une fortune assez singulière, se trouvent n'être ni l'une ni l'autre le texte

1. *Les Essais de Michel de Montaigne*, publiés d'après l'exemplaire de Bordeaux par M. Fortunat Strowski, sous les auspices de la commission des archives municipales, t. I; Bordeaux, MCMVI, Imprimerie nouvelle, Pech et C[ie]. — II. *Les Grands philosophes. — Montaigne*, par le même, 1 vol. in-8, Paris, 1906, Alcan. — III. *Bibliothèque littéraire de la Renaissance. — Montaigne, Amyot et Saliat, étude sur les sources des Essais,* par M. Joseph de Zangroniz, 1 vol. in-18, Paris, 1906, Champion. — IV. *Michel de Montaigne*, par M. Edward Dowden, professeur de littérature anglaise à l'Université de Dublin, 1 vol. in-8, Philadelphie et Londres, MDCCCCV, Lippincott. — V. *Introduction aux Essais de Montaigne,* par M. Edme Champion, 1 vol. in-18, Paris, 1900, A. Colin.

qu'on réédite, qu'on lit, et qu'on commente. La première est datée de 1580; c'est un assez gros volume in-8, fort bien imprimé, chez Simon Millanges, à Bordeaux. Il ne contient qu'une « première » version des deux premiers livres des *Essais*. Deux érudits, à qui notre histoire littéraire est redevable de plus d'un service, et dont les noms sont bien connus, M. Barkhausen et M. Dezeimeris, ont donné, en deux volumes, élégamment imprimés, chez Feret, à Bordeaux, en 1873, une « reproduction » fidèle de l'édition de 1580, avec, au bas des pages, les variantes, presque insignifiantes, de la deuxième édition, datée de 1582, et de la troisième, datée de 1587. On semble s'accorder d'ailleurs à ne voir aujourd'hui dans celle-ci qu'une « contrefaçon ».

Personne jusqu'à présent n'a vu ni signalé dans aucune bibliothèque la « quatrième édition » des *Essais*.

Cependant la cinquième n'en porte pas moins le chiffre de cinquième édition, et elle a vu le jour, non seulement du vivant, mais par les soins de Montaigne. Elle est la première qui contienne le troisième livre des *Essais*, « avec six cents additions aux deux premiers » : et cette indication est de Montaigne lui-même. L'édition est datée de 1588, et elle a paru à Paris, en un volume in-4, chez le libraire l'Angelier.

C'est quatre ans plus tard que Montaigne mourait, en 1592, lassé ou dégoûté de beaucoup de choses, à ce qu'il semble, mais non pas de se relire, sinon de se mirer dans ses *Essais*, et de les enrichir ou de les enfler quotidiennement du profit de ses lectures et de

ses réflexions. Il se servait pour cela des bonnes feuilles de l'édition de 1588, dans les interlignes et aux marges desquelles il consignait ses corrections et additions. Ce sont ces bonnes feuilles, reliées après sa mort, que l'on appelle « l'exemplaire de Bordeaux » ; et on s'est demandé pendant longtemps, on peut même, nous le verrons, se demander encore aujourd'hui, quel en est le rapport avec l'exemplaire ou le manuscrit dont « la fille d'alliance » de Montaigne, la demoiselle de Gournay, s'est servie pour établir le grand et superbe in-folio de 1595, qui a fixé définitivement le texte des *Essais*. Une recension du texte de l'exemplaire de Bordeaux, fort mal faite, en 1802, — par un encyclopédiste qui répondait au nom presque fameux alors de Naigeon, — ne nuisit nullement à l'autorité du texte de Mlle de Gournay. Victor Le Clerc, notamment, suivit la docte fille dans sa belle édition, — celle qui fait partie de la *Collection des classiques français*, et qui demeure infiniment précieuse, à cause de la peine qu'il s'y est donnée de remonter à la source des citations grecques et latines de Montaigne, — et, d'une manière générale, c'est le texte de Mlle de Gournay qui constitue ce que l'on est convenu de nommer « la Vulgate » du texte de Montaigne. Il convient peut être ici de rappeler que l'une des dernières éditions des *Essais*, celle de MM. Motheau et Jouaust, a reproduit l'édition de 1588, avec, au bas des pages, les variantes et additions de 1595. M. Strowski la « recommande » pour l'usage courant, mais M. Champion estime « qu'elle laisse encore beaucoup à désirer ».

C'est « l'exemplaire de Bordeaux » que la Commis-

sion des archives municipales de la grande ville a décidé de « reproduire », et dont nous avons depuis quelques jours le premier volume sous les yeux. La préparation et la publication en ont été confiées à un jeune professeur de l'Université de Bordeaux, M. Fortunat Strowski, à qui nous devions un livre essentiel sur *Saint François de Sales et la renaissance du sentiment religieux au XVIIe siècle*; et sa nouvelle tâche, extrêmement laborieuse et délicate, ne lui a pas déjà pris moins de deux ou trois ans de sa vie. Nous espérons pour lui qu'elle lui deviendra plus facile à mesure de son avancement même. C'est en ces sortes de travaux qu'on peut dire « qu'il n'y a que le premier pas qui coûte »; et, selon toute apparence, les trois volumes qui doivent compléter « l'édition municipale des *Essais* de Montaigne » — c'est déjà le nom qu'on lui donne, — se succéderont assez rapidement. Ni M. Fortunat Strowski, ni la Commission municipale de Bordeaux ne nous en voudront d'ailleurs si nous anticipons sur des dates encore incertaines, et, dès à présent, si nous essayons de dire quel est l'intérêt de cette édition.

Disons d'abord quelques mots de la disposition typographique du texte. La base en est formée par le texte de 1588, que des indications marginales, A et B, distinguent du texte de 1580-82-87; et tous les deux A [1580-82-87] + B [1588] nous sont ainsi donnés à la suite l'un de l'autre en caractères romains. Les additions manuscrites viennent alors, chacune en sa place, imprimées en caractères italiques, et elles correspondent généralement aux additions imprimées de l'édition de 1595. C'est toutefois une correspon-

dance qui serait à vérifier pour chaque cas, M. Strowski n'ayant pas tenu compte, en principe, de l'édition de 1595, au texte de laquelle il s'agissait précisément pour lui de substituer un texte « plus approché » de la dernière pensée de Montaigne. Enfin, au bas des pages, les « variantes » sont groupées chronologiquement; et on peut dire que, de la sorte, nous avons, en vérité, sous les yeux l'entière succession des différents aspects du texte de Montaigne.

Cette disposition est-elle la meilleure? On en pourrait concevoir une autre. Il y a déjà quelques années qu'un certain nombre d'érudits, hébraïsants et hellénistes, se sont réunis, sous la direction de l'un d'entre eux, le professeur Haupt, pour publier en même temps, à Londres, New-York et Stuttgart, une version anglaise de la *Bible*, qu'ils ont intitulée la *Bible polychrome*, comme on disait jadis la *Bible polyglotte*[1]. Il s'agissait, ainsi que ce titre l'indique, de signaler d'abord au lecteur les différentes « couches » dont la superposition successive a fini par former, depuis la haute antiquité jusqu'en des temps qu'on estime assez voisins de nous, le texte unique et consacré de la *Genèse*, par exemple, ou de la *Prophétie d'Isaïe*. C'est la grande affaire de l'exégèse contemporaine, on le sait; ou, du moins, c'est le départ en quelque sorte actuel de toute critique biblique. Remaniés, sinon refaits, retouchés, interpolés, on croit pouvoir aujourd'hui dire avec assurance l'âge, la nature et la profondeur des modifications que ces textes vénérés ont

1. *Holy Bible, polychrome edition*, New-York, Londres et Stuttgart.

subies. Et le moyen qu'on a donc imaginé pour les rendre sensibles aux yeux a été tout simplement de les *colorier* par teintes plates, qui se divisent inégalement la page, et qu'on est préalablement convenu d'affecter, le bistre, je suppose, aux parties les plus anciennes du texte; le rose ou le vert, à des parties plus modernes; le gris à de plus récentes encore, et ainsi de suite. L'invention paraîtra-t-elle peut-être singulière, dans la description un peu lourde que nous en donnons? Nous nous bornerons à répondre du moins qu'en fait, il n'y a rien de plus simple, ni de plus clair, ni qui réalise mieux l'objet qu'on s'était proposé. Si l'on avait suivi cette disposition pour la reproduction des *Essais*, on y distinguerait tout de suite, sans hésitation, le texe de 1580 d'avec celui de 1588, et tous les deux d'avec les additions de 1595. J'ajoute que, pour bizarre qu'il eût semblé d'abord, l'exemple n'en eût pas été dangereux, n'y ayant guère, je pense, plus de trois textes de notre langue qu'on pût essayer d'imprimer de la sorte : ce sont ceux de Pascal et de La Bruyère, après celui de Montaigne. Et si les bibliophiles se fussent récriés, on leur eût dit que les éditions de ce genre ne sont pas faites pour eux, — ni peut-être même pour les simples lecteurs : — elles s'adressent aux philologues, aux bibliographes, aux éditeurs, aux commentateurs et aux critiques de Montaigne.

C'est à ces derniers, tout particulièrement, que nous prendrons la liberté de recommander l'édition municipale des *Essais*. Car, il y a bien quelques exceptions; — il y a M. F. Strowski lui-même, dans une excellente étude qu'il vient de nous donner sur

Montaigne, et il y a M. Edme Champion, dans sa substantielle *Introduction aux « Essais » de Montaigne*, — mais, d'une manière générale, en parlant de ces *Essais*, qui n'ont pas mis moins de vingt ans, 1572-1592, à prendre aux mains de leur auteur une forme qu'à peine peut-on considérer comme définitive ; — dont les trois éditions capitales, la première, celle de 1580; la cinquième, celle de 1588; et la sixième, celle de 1595, sont des ouvrages presque différents ; — et qui sont enfin séparées les unes des autres par des événements aussi considérables que les voyages de Montaigne et sa mairie de Bordeaux, la critique française en a parlé comme de ces livres qui sortent, en quelque manière, tout armés, un beau matin, du cabinet de leur auteur : le *Discours sur l'Histoire Universelle*, ou *La Recherche de la vérité*. De combien d'erreurs sur la signification des *Essais*, et sur le caractère de Montaigne, cette insouciance de la bibliographie et de la chronologie a été l'origine, on ne saurait le dire! J'aime à rappeler, entre autres, quand les circonstances ramènent le sujet, les jolies phrases de Prévost-Paradol, dans ses *Moralistes français*, sur ce style, pour ainsi parler, sans couture, où les citations des anciens faisaient tellement corps, disait-il, avec la pensée de Montaigne, qu'on ne pouvait les en séparer sans que cela fît, en vérité, comme une déchirure. Pour s'apercevoir cependant que, s'il n'y a rien de plus joli que ces variations sur le style sans couture, il n'y a rien de moins juste, il suffisait de comparer entre elles nos trois éditions capitales, et de constater comment chacune d'elles s'enrichit, jusqu'à s'en alourdir, de « citations » qui trop souvent ne sont

que des répétitions [1]; qui plus souvent encore ne sont dues qu'au hasard des lectures de Montaigne, s'ajustent assez mal au texte; et qui, non moins souvent enfin, donnent à sa page une fâcheuse allure de lourdeur et de pédantisme. Mais, au temps de Prévost-Paradol, ce sont là des considérations dans l'examen desquelles n'entrait pas la critique. Elle planait au-dessus! Et, que le critique s'appelât Villemain ou Sainte-Beuve, Prévost-Paradol ou Vinet, son objet n'était que de faire briller son originalité personnelle au moyen, et quelquefois, si besoin était, aux dépens de son auteur. Croyez que, dans les pages justement admirées où Sainte-Beuve s'est efforcé de caractériser le style de Montaigne, — et on sait qu'il y a merveilleusement réussi, — l'historien de *Port-Royal* ne songeait pas moins à lui-même qu'à l'auteur des *Essais*.

Tel est d'abord l'un des services que rendra l'édition municipale des *Essais*. Avant tout, elle obligera la critique à reconnaître ce qu'il y a de successif dans la composition du livre, et, par conséquent, à en tenir compte. Il faudra bien qu'on s'aperçoive que les voyages de Montaigne en Allemagne et en Italie, que son passage à la mairie de Bordeaux, — qui n'a pas occupé moins de quatre ans de sa vie, — que le lent progrès de la maladie dont il devait mourir et qu'il avait dans son isolement tout loisir d'observer, ont en plus d'un point modifié sa manière de voir, de sentir, de penser. Mais surtout on se rendra compte

1. On trouvera dans le livre de M. de Zangroniz, p. 94-99, l'indication d'un certain nombre de ces « répétitions » ou « redites ».

de la manière dont Montaigne compose, et quand on l'aura bien vu, ce sera comme un trait de lumière jeté, non seulement sur la signification ou la portée littéraire des *Essais*, mais sur leur intérêt historique et philosophique.

Le voilà donc, en la quarantième année de son âge, revenu de bien des illusions, et retiré dans sa « librairie ». Nous sommes en 1572, et à la veille ou au lendemain de la Saint-Barthélemy. Magistrat, militaire, diplomate, a-t-il encore quelques ambitions? Ou, peut-être, a-t-il sincèrement résolu « de ne se mêler d'autre chose que de passer en repos et à part le peu qui lui reste de sa vie »? En attendant, sa solitude ne tarde pas à lui peser et, par manière de distraction, il prend la plume, sans intention bien précise, pour fixer un peu sa pensée vagabonde, et il écrit sur *la Tristesse*, ou sur *les Cannibales*, sur *les Senteurs* ou sur *l'Oisiveté*, avec la même insouciance de toute espèce de choix et d'ordre. Ni le sujet ne lui importe, comme s'il se tenait pour certain d'y être toujours égal, et encore moins l'ordre, car il a dû tout de suite s'apercevoir que l'agrément de ce qu'il écrit était fait, même pour lui, de ce qu'il y a, dans le cours de ses idées, de soudain et d'inattendu. Dans la page qu'il écrivait la veille, il est agréablement surpris d'y trouver ce qu'il ne croyait pas avoir mis. Mais, chemin faisant, et comme il a la mémoire mieux meublée qu'il ne prétend, il s'avise que ce qu'il vient de dire, d'autres l'ont dit avant lui, Sénèque, par exemple, en quelqu'une de ses *Lettres*, ou Plutarque. Il ne veut pas leur en faire tort; il va chercher le volume sur un rayon de la bibliothèque, et il traduit,

il copie, il paraphrase le passage. A moins encore qu'il ne s'y prenne de la façon tout justement inverse, et qu'ayant transcrit d'abord, au cours de sa lecture, pour l'ingéniosité de l'expression ou pour la profondeur de la pensée, le passage de Sénèque ou de Plutarque, les vers de Virgile ou la prose de Cicéron, il ne se rappelle qu'il a fait, lui aussi, quelque expérience du même genre; et il prend alors plaisir à se reconnaître chez les anciens, en y trouvant la preuve de l'une de ses maximes favorites, que « tout homme porte en soi la forme de l'humaine condition ». C'est ainsi que lentement, par alluvions successives, les *Essais* se composent; et si je ne me trompe, c'est ce que confirmera l'examen, même superficiel, de « l'exemplaire de Bordeaux ». On y voit positivement Montaigne à l'œuvre, la dernière édition de ses *Essais* ouverte là, devant lui, sur sa table de travail, se relisant, attentif à se « contre-roller », comme il dit quelque part, prenant un livre au hasard dans sa bibliothèque, le parcourant avec nonchalance, y relevant à la volée, au passage, une anecdote ou une réflexion, les traduisant en sa langue, et surchargeant ainsi ses marges de toute sorte d'additions et de renvois, qui finissent par rendre la lecture de son texte, non seulement difficile, mais tout à fait incertaine ou douteuse.

Car une question qu'on ne peut s'empêcher de se poser, et qu'aucune édition municipale ou autre, ne résoudra, c'est de savoir ce que Montaigne lui-même eût fait, s'il eût vécu, des « additions » qui couvrent les marges de l'exemplaire de Bordeaux. Il en annonçait plus de « six cents » dans l'édition

de 1588, et je ne les ai pas comptées, mais je pense qu'en effet elles y sont : il n'y en a certainement pas moins, dans l'exemplaire de Bordeaux. Ces additions, qui répondra que Montaigne les eût incorporées à son texte, et plutôt, ne s'était-il pas réservé la liberté de faire son choix entre elles au moment de la publication? C'est pour notre part ce que nous serions bien tentés de penser. Le *Montaigne* de 1595, et le nouveau, — celui de 1906, le *Montaigne* de l'édition de Bordeaux, — sont des *Montaigne* plus complets que nature. Je ferai bien d'en donner au moins un exemple.

Dans son chapitre du *Pédantisme*, Montaigne avait écrit, en 1580 : « Quand bien nous pourrions être savants du savoir d'autrui, au moins sages ne pouvous-nous être que de notre propre sagesse.

Μισῶ σοφιστὴν, ὅστις οὐχ αὑτῷ σοφός

« Je hais, dit-il, le sage qui n'est pas sage pour soi-même. » En 1588, il ajoute à ce vers d'Euripide une citation de Juvénal :

... Si cupidus,
Si vanus et Euganea quantumvis vilior agna.

Puis, en 1590 ou 1592, il efface la traduction du vers d'Euripide, qu'il estime sans doute superflue; il ajoute, avant la citation de Juvénal, un passage de Cicéron : « *Ex quo Ennius : Nequicquam sapere sapientem, qui ipsi sibi prodesse non quiret* »; et, après les vers de Juvénal, il ajoute encore : « *Non enim paranda nobis solum, sed fruenda sapientia est.* Dionysius se moquait des grammairiens qui ont soin

de s'enquérir des maux d'Ulysse, et ignorent les [leurs] propres; des musiciens qui accordent leurs flûtes et n'accordent pas leurs mœurs; des écoliers qui étudient à dire justice, non à la faire. » On me dira vainement qu'il y en a d'autres exemples! Je le sais bien! et j'en remplirais moi-même plusieurs pages! Mais on ne me fera pas croire aisément que Montaigne se proposât d'insérer ces cinq citations, dans son texte, en enfilade, et à l'appui de quelle simple et banale observation! Il eût choisi, sans aucun doute! et pourquoi n'eût-il pas en même temps effacé, ici et là, quelques redites, et sacrifié quelques réflexions saugrenues?

On pourra donc se proposer d'établir un « texte critique » des *Essais*; nous n'en connaîtrons jamais le texte « authentique ». Et cela est fâcheux; mais il ne faut rien exagérer, et, après tout, nous n'en serons pas plus troublés dans notre lecture des *Essais* que nous ne le sommes par des hésitations ou difficultés du même genre dans la lecture des *Pensées* de Pascal. Nous en serons quittes pour nous dire que si quelques-unes de ces additions, les plus libres, celles qui nous choquent le plus, ne représentent pas la pensée publique de Montaigne, elles expriment sa pensée de « derrière la tête ». Et nous ne regarderons pas l'édition municipale comme l'édition définitive des *Essais*, mais, selon le vœu des éditeurs eux-mêmes, comme la base et la condition de toutes les éditions futures, y compris celle qui se piquera d'être la « critique », et la « définitive ».

II

« Il y a quelque apparence de faire jugement d'un homme par les plus communs traits de sa vie, mais, vu la naturelle instabilité de nos mœurs et opinions, il m'a semblé souvent que les bons auteurs mêmes ont tort de s'opiniâtrer à former de nous une constante et solide contexture. » [*Essais*, I, 2, 1588.] En dépit de l'avertissement, c'est une tentation à laquelle nous voyons qu'on résiste assez malaisément que celle de vouloir mettre dans la vie, dans les œuvres, dans les idées d'un grand écrivain, plus d'ordre, plus de cohésion, plus de logique et de continuité qu'il n'y en a mis lui même. Nous avons beau savoir qu'il ne s'est pas appliqué moins de trente ans à son œuvre, comme l'auteur de *l'Esprit des Lois*, ou vingt ans comme celui des *Essais*; ou encore, s'il a laissé, comme Rousseau, plusieurs livres, nous avons beau savoir qu'ils sont séparés, comme *la Nouvelle Héloïse* et les *Confessions*, par des années d'intervalle, — ou par des événements plus considérables, si je puis dire, que des années, — nous voulons à tout prix que ces manifestations successives de l'esprit en soient des expressions identiques ou du moins analogues; il nous déplaît que le grand homme se soit contredit; nous le ramenons à notre mesure en lui imposant notre manière de le comprendre ; et nous nous vantons alors d'avoir « reconstitué » l'unité méconnue de son œuvre et de sa pensée. Nous obtenons ainsi des Pascal tout en bronze, des Bossuet tout en marbre, des Rousseau

tout en béton ou en « ciment armé ». C'est ce qui s'est passé pour Montaigne. Commentateurs, critiques ou historiens de la littérature, tous ont peiné pour réduire en système l'un des livres assurément les plus décousus qu'il y ait, et si je ne craignais qu'on ne prît mal le mot, je dirais l'un des plus « incohérents » que je connaisse dans aucune littérature. Entre ces *Essais*, dont le charme est fait pour partie de n'avoir les uns avec les autres que de lointains rapports, comme l'agrément d'un voyage est fait de la succession des aspects imprévus et vigoureusement contrastés qu'il nous offre, on a essayé d'établir un « enchaînement », ou un lien. On s'est demandé ce que Montaigne avait « voulu faire »; quel dessein précis avait été le sien; ce qu'il avait prétendu prouver? Et, naturellement, à la question ainsi posée, chaque historien ou critique a trouvé une réponse, par le moyen de laquelle le « beau désordre » de Montaigne se ramenait, bon gré mal gré, à l'ordonnance d'un « discours suivi ».

Ne serait-il pas temps, peut-être, d'en finir avec cette superstition? « Je sais un peu ce que c'est que l'ordre... » dira bientôt quelqu'un, et, celui-là, nous ne ferons pas difficulté de l'en croire, puisqu'il sera Pascal, mais nous savons bien qu'il n'y a rien de plus rare que cette science, ou cet art, ou ce don de l'ordre. C'est encore le cas de rappeler ici, pour demeurer entre Gascons, ce grand livre de *l'Esprit des Lois*! Il y a du génie, dans *l'Esprit des Lois*, mais, il n'y a point d'ordre; il n'y a pas non plus d'unité ni de continuité. C'est nous qui nous efforçons d'y en mettre ce qu'il faut pour que l'analyse de l'ouvrage

nous soit plus facile, et plus facile, en conséquence, l'expression d'un jugement ou d'une opinion « personnelle » sur *l'Esprit des Lois* et sur Montesquieu. Seulement il ne s'agit plus, en ce cas, que de savoir si nous ne défigurons pas l'écrivain en l'unifiant. Pareillement Montaigne. Ce n'est pas un portrait de lui que nous retraçons, c'en est le *schéma*, si je puis ainsi dire, quand nous ramenons ou que nous essayons de ramener ses *Essais* à quelques idées prétendues maîtresses, qui s'y retrouveraient partout, dans le chapitre sur les *Pouces* ou dans celui des *Coches*, comme dans l'*Apologie de Raymond de Sebonde*!

« Les *Essais*, dit à ce propos M. Edme Champion, ne furent d'abord qu'un paquet de notes dans lequel Montaigne entassait pêle-mêle, au hasard, des textes recueillis sans choix, sans ombre de critique, sans écarter les choses les plus oiseuses et les plus puériles.... Des chapitres entiers sont « un fagotage de pièces décousues », — c'est Montaigne qui le reconnaissait lui-même en 1580, mais il s'en est dédit depuis, — des enfilades de citations qui n'ont pas même l'excuse de servir de prétexte à une remarque instructive ou ingénieuse, qui ne s'expliquent que par le désœuvrement, le parti pris de s'imposer pendant quelques heures une tâche propre à passer le temps, en évitant de réfléchir. »

Ces paroles ne sont-elles pas un peu dures? Il est difficile d'être Michel de Montaigne, et, des heures durant, de transcrire ou de traduire des textes anciens comme qui dirait à l'aventure, du Lucrèce et du Virgile, du Sénèque et du Plutarque, et, quand ce serait à l'aventure, sans éprouver le besoin de commenter

pour son compte, et de continuer en la paraphrasant, ou de contredire l'idée qu'ils expriment. Mais, tout Montaigne qu'il soit, on ne saurait pourtant disconvenir qu'il y ait du « fagotage », beaucoup de fagotage, du fatras, dans les *Essais*; et M. Champion a raison. Ce serait une entreprise vaine que de vouloir les rapporter tous à un « dessein principal ». Nous n'avons point ici affaire avec la *Recherche de la Vérité* ou l'*Histoire des variations*. Ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que Montaigne ne soit pas un « penseur » ou un « philosophe », mais cela veut dire qu'il ne l'est point à la manière de Malebranche ou de Spinoza; — que l'on se méprend sur le caractère de son livre et la nature de son génie dès qu'on y cherche une autre « unité » que celle de sa personne ondoyante; — et que le naturel de cette personne même consiste précisément à ne rien avoir eu d'un fabricateur de systèmes, et encore moins d'un pédant. Tel n'était point, on le sait, l'avis de Malebranche, qui l'appelle assez joliment un « pédant à la cavalière ».

Peut-on dire seulement que l'auteur des *Essais* ait eu le dessein de se peindre lui-même dans son livre, et qu'ainsi l'unité de son personnage, je veux dire de l'homme réel, de l'homme vrai qu'il fut, comme nous tous, sans le savoir peut-être, masque et répare l'incohérence ou le « fagotage » de ses *Essais*? Le mot de Pascal, à cet égard, a fait autorité : — « Le sot projet qu'il a de se peindre; et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir; mais par ses propres maximes, et par un dessein premier et principal.... » — Et, en effet, sans parler de

l'*Avis au Lecteur*, si connu et si souvent cité, les passages abondent où Montaigne nous déclare qu'il est lui-même « le sujet de son livre », et lui-même l'objet de son propre intérêt ou de sa curiosité. Mais regardons-y de plus près, remettons ces passages à leur place, les *Essais* dans le temps; et nous ne pourrons nous empêcher d'observer, avec M. Champion, que ce « dessein principal et premier » semble d'abord entièrement étranger, dans les *Essais* de 1580, aux quinze ou vingt premiers chapitres du livre. C'est aussi l'opinion de M. Stroswki. Il est vrai que, quand son succès lui aura révélé la nature de son talent, et quand il se sera rendu compte que ce qu'on aime en lui, et de lui, c'est lui-même, Montaigne mettra moins de réserve et, si je l'ose dire, de pudeur dans ses « confessions ». Il feindra de croire, alors, il croira peut-être sincèrement que son âge, qui n'est pas très avancé, puisqu'il doit mourir avant soixante ans, l'autorise à des confidences dont nous nous serions bien passés, et qui n'ajoutent rien à la connaissance de son caractère ou de son génie. Car, Sainte-Beuve a eu beau faire, on ne sache point encore de qualités de forme ou de fond, de langage ou de pensée, qui aient des rapports définis avec la gravelle; et les coliques de Montaigne n'expliquent point son dilettantisme. Il préférait la saveur du poisson à celle de la viande, mais le renseignement n'en est pas un sur la nature de son style, ni même peut-être ce qu'il nous dit de son goût pour les huîtres et pour le melon.

Mais, en somme, et après tout cela, Montaigne ne nous livre qu'une très petite part de lui-même; et en veut-on la preuve démonstrative? C'est qu'il y a peu

de nos grands écrivains qui nous demeurent plus énigmatiques, et de qui nous soyons plus embarrassés de dire l'homme vrai qu'ils furent. Se douterait-on seulement que son livre est contemporain de l'une des époques les plus troublées de notre histoire? et que le moment même où il écrit est rempli du fracas des guerres de religion? « Aucuns me convient, écrit-il dans une addition du manuscrit, d'écrire les affaires de mon temps, estimans que je les vois d'une vue moins blessée de passion qu'un autre, et de plus près, pour l'accès que la fortune m'a donné aux chefs des divers partis.... » Il ne l'a cependant pas fait, et ses *Essais* ne sont point des *Mémoires pour servir à l'histoire de son temps*. Il n'y a pas fait la confession des autres avec la sienne. Et combien de traits de sa propre physionomie n'a-t-il point laissés dans l'ombre? Que savons-nous par lui de sa jeunesse? de sa carrière avant 1572, entre vingt-cinq et quarante ans? de ses amours? de ses « sentiments de famille »? ou même, et finalement, nous l'allons voir, de ses « sentiments religieux »? Puisque, depuis trois cents ans, tandis que les uns persistent à nous montrer en lui non seulement « un chrétien, » mais un « défenseur du christianisme », c'est pour beaucoup d'autres, avec lui, Montaigne, tout au contraire, et par lui, par la lente et insensible contagion des *Essais*, que le doute méthodique ou systématique est entré dans le monde moderne, et non point du tout, comme on continue de l'enseigner, dans nos écoles, par l'intermédiaire du *Discours de la méthode*.

On remarquera qu'ici encore, comme plus haut,

nous retrouvons l'influence et l'autorité de Pascal. Ce Montaigne, non pas précisément athée, ni libre penseur, ni peut-être sceptique, mais un Montaigne qu'aurait avant tout préoccupé, comme Pascal lui-même, la question religieuse, c'est le Montaigne de Pascal, et, si j'osais ainsi dire, c'est le Montaigne des *Pensées* plutôt que celui des *Essais*. Quelques critiques reprochent volontiers à Pascal d'avoir « plagié » ou « pillé » Montaigne ; — ce qui d'ailleurs ne serait juste que si nous savions l'usage que Pascal se proposait de faire de tant de fragments des *Essais* qu'il a transcrits, paraphrasés quelquefois, et généralement abrégés ou résumés. Mais en fait, c'est donc alors le « plagiaire » dont l'autorité s'est en quelque sorte imposée à l'original qu'il copiait ; c'est l'accent de Pascal qui se trouve avoir fixé le sens des passages des *Essais* qu'il emprunte ; et depuis plus de deux cents ans, c'est « en fonction » de Pascal et du dessein des *Pensées*, que la critique française interprète Montaigne Cependant il y a autre chose dans les *Essais*, et parce que l'*Apologie de Raymond de Sebonde* en est le chapitre le plus étendu, en même temps, sans doute, que l'un des plus importants, je ne voudrais pas répondre qu'il en fût le plus considérable. Il en est le plus étendu, parce que Montaigne venait de traduire la *Théologie naturelle* de ce Raymond de Sebonde, 1569, et qu'il était donc encore tout chaud de son auteur, comme aussi des critiques dont sa traduction avait été l'objet ; mais, ne nous lassons pas de le redire, il y a autre chose dans les *Essais* ; le dessein de Montaigne ne s'est rencontré qu'incidemment avec celui de Pascal ; et c'était d'ailleurs le droit de

Pascal, — ceci encore vaut la peine d'être dit et redit, — c'était absolument son droit de n' « emprunter » à Montaigne que ce qu'il croyait trouver en lui d'analogue à son propre dessein. Pascal ne se proposait pas de faire une étude, ni de porter un jugement sur Montaigne, mais d'écrire une *Apologie de la religion chrétienne*. Nous aurions le droit, le cas échéant, de faire comme lui. Les idées, une fois exprimées, et entrées dans la circulation, deviennent le patrimoine commun de l'humanité : j'ai le droit de les retourner même contre ceux qui les ont exprimées les premiers et qui, souvent, n'en ont pas connu toute la portée. Mais, évidemment, je ne l'ai plus quand il s'agit, comme ici, de préciser le sens d'un texte ou de caractériser la pensée d'un grand écrivain, et cependant, sans nous en apercevoir, c'est ce que nous faisons depuis deux cents ans. Nous nous posons, en quelque sorte, le problème de la signification des *Essais* comme nous faisons celui de la signification des *Pensées*, et la question religieuse étant la seule où Pascal s'intéresse, nous raisonnons sur Montaigne comme si Montaigne s'y était, lui aussi, uniquement appliqué, continûment, passionnément et tout entier.

Je n'entends pas nier qu'il y ait pris l'intérêt le plus vif. Mais, d'abord, ce n'est qu'un intérêt presque purement intellectuel, et j'en vois un témoignage dans ce fait si singulier qu'étant lui-même, de son propre aveu, l'un des hommes qui ont eu le plus de peur de la mort, et sa philosophie ne s'étant employée, pour une part considérable, qu'à se prémunir ou à se fortifier contre cette crainte, Montaigne n'a cependant jamais demandé d'aide contre la mort à la religion.

« Il n'est rien de quoi je me sois dès toujours plus entretenu que des imaginations de la mort, voire en la saison la plus licencieuse de mon âge,

Iucunda quum ætas florida ver ageret.

Parmi les danses et les jeux, tel me pensait empêché à digérer à part moi quelque jalousie ou l'incertitude de quelque espérance, cependant que je m'entretenais de je ne sais qui, surpris les jours précédents d'une fièvre chaude et de la mort... et qu'autant m'en pendait à l'oreille. » [*Essais*, I, 20, 1580.] Et il est vrai qu'à la longue, et à force de méditer sur ce thème favori que « philosopher, c'est apprendre à mourir », il a fini par se composer, en présence de la menace quotidienne de la mort, une assez belle attitude, mais c'est la philosophie qui l'y a amené, ce n'est pas la religion. On peut dire, d'un autre côté, que, s'il a bien senti, et, autant que personne, démontré, soutenu, défendu l'importance des idées religieuses, j'entends leur importance politique et sociale, c'est assurément une manière de faire l'apologie de la religion ; mais, pour le chrétien, c'est une apologie qui n'en est vraiment pas une, à cause qu'elle pourrait tout aussi bien être l'apologie du bouddhisme et de l'islamisme, et généralement de toutes les religions qui sont, comme le christianisme, des « civilisations » en même temps que des religions. Et enfin ne faut-il pas ajouter que sa manière de poser la question religieuse est d'un pur « païen », s'il n'y va pour lui, comme pour les philosophes de l'antiquité, que de ce qu'ils appelaient « le souverain bien », ou, en d'autres termes, de « la

vie heureuse »? Une religion qui, comme la chrétienne, doit être et est en effet avant tout une règle impérative de conduite, Montaigne n'y a vu que la matière de l'*Apologie de Raymond de Sebonde*; — et les juges les plus désintéressés hésitent encore sur le vrai sens du « document ».

Quoi donc, alors, et si ce n'est ni de « se peindre lui-même », ni d'ajouter un système de philosophie à tant d'autres, ni de présenter une « apologie de la religion chrétienne », ni enfin, — et aussi n'en avons-nous point parlé seulement, — de prendre parti entre les huguenots et les catholiques de son temps, quel a donc été le dessein de Montaigne; et comment, car c'est là le véritable intérêt de la question, comment faut-il lire les *Essais*? Nous répondrons qu'il faut les lire comme on lirait une « enquête »; et, dans Montaigne lui-même, il ne faut voir, sans y chercher tant de mystère ni de profondeur, qu'un incomparable « curieux ». Nous disons un « curieux », nous ne disons pas un « dilettante », ce qui est presque la même chose, dans le langage du monde, mais ce qui est pourtant, au fond, bien différent. Le dilettante ne cherche dans la satisfaction de sa curiosité que l'amusement de son dilettantisme, mais un « curieux », et surtout un curieux tel que Montaigne, se propose toujours quelque objet ultérieur à sa curiosité. Cet objet est sans doute un peu vague et un peu flottant; le dessein n'en a rien de géométrique ou de didactique. Également curieux de la nature et de l'homme, de lui-même et des autres, des opinions des philosophes et de la diversité des mœurs, des événements de l'histoire et de ceux de la vie commune, Montaigne est

curieux de trop de choses à la fois, pour que sa curiosité se pose et se détermine, et en se déterminant, se limite. Mais il a cependant son dessein, très assuré, s'il n'est pas très net, et ce dessein n'est autre que de pénétrer tous les jours plus avant dans la connaissance de lui-même et de l'homme. Je crois qu'il convient d'insister sur ce point.

III

Il ne semble pas en effet que ce fût un dessein bien original ni bien neuf, aux environs de 1575, que de se proposer d'étudier l'homme. Quel est, demanderait-on volontiers, le grand écrivain qui ne s'est point proposé d'étudier l'homme ; et s'ils ne contenaient rien d'autre ni de plus qu'une étude de l'homme, les *Essais* seraient-ils les *Essais*? Mais, précisément, ce n'était point l'avis de Montaigne, qu'on eût fait avant lui ce qu'il allait tenter, et, à cet égard, il disait, non pas dans sa première édition, ni dans celle de 1588, mais dans une longue addition qui n'a paru pour la première fois qu'en 1595 : « *Nous n'avons nouvelles que de deux ou trois anciens qui aient battu ce chemin*, et si ne pouvons nous dire si c'est du tout en pareille manière à celle-cy, n'en connaissant que les noms. Nul depuis ne s'est jeté sur leur trace. C'est une épineuse entreprise, et plus qu'il ne semble, de suivre une allure si vagabonde que celle de notre esprit, de pénétrer les profondeurs opaques de ses replis internes, de choisir et arrêter tant de menus avis de ses agitations... il n'est description pareille en difficulté à la description

de soi-même » [*Essais*, II, 6.] Et de fait, sans remonter jusqu'aux anciens, et pour ne pas sortir de l'histoire de notre littérature nationale, quel est donc, avant Montaigne, celui de nos grands écrivains, Ronsard ou Rabelais, qui se fût soucié « d'observation psychologique »? Assurément, et à la manière des anciens, dans la chaleur de la composition, si quelqu'une de ces vérités, qui nous découvre le fond de nous-mêmes, s'offrait, pour ainsi dire, à portée de leur inspiration, ils la reconnaissaient, n'avaient garde de la laisser passer, et, dans leur prose ou dans leurs vers, ils essayaient de la fixer. C'était ce que Montaigne admirait le plus dans Tacite, — l'*omne ignotum pro magnifico est*, ou le *facili credulitate feminarum ad gaudia*. Ronsard, lui, mettait ces choses entre guillemets. Mais, pas plus que les anciens, ni Ronsard ni Rabeais n'en faisaient leur principale affaire; et qui jamais entendit parler de la « psychologie » d'Homère ou de Pindare? Je ne sais pas si celle même de Platon n'est pas de la « métaphysique »! La « psychologie » de Montaigne est de la « psychologie »; elle est un effort habituel pour « pénétrer, selon son expression, les profondeurs opaques de nos replis internes »; elle est l'analyse et l'explication des mouvements qui nous agitent. « Si, dit-il, vous faites lire à mon page, qui d'ailleurs sait fort bien ce que c'est que l'amour, les *Dialogues* de Léon Hébrieu, ou les divagations du savant Ficin[1], il n'y comprendra goutte, et jamais on ne lui fera croire que ce soit ici de lui qu'il s'agisse. » Tâchons donc, nous, de faire qu'il nous comprenne.

1. On se rappellera que ce sont ici deux des sources auxquelles avait puisé largement la Pléiade.

Décrivons-lui les mouvements de sa passion avec assez de fidélité, mais de réalité surtout, — je ne dis pas de *réalisme*, — pour qu'il s'y reconnaisse, et présentons-lui le miroir. Voilà toute la psychologie! Elle n'est pas en l'air, et on ne la déduit pas des principes. Les propriétés de l'homme ne sont pas contenues, comme celles du cercle, dans sa définition. On ne les connaît qu'à l'usage. C'est l'expérience qui nous les apprendra. Et comme tout le monde n'est pas en état de profiter de l'expérience, c'est ici que, de l'objet de Montaigne, se dégage une méthode, un peu flottante, elle aussi, comme cet objet, mais comme lui, singulièrement féconde, et singulièrement originale, comme lui.

Osons le dire franchement : c'est cette méthode, que Pascal, qui est « un géomètre », ne comprend point — ni peut-être même ce dessein, — quand il reproche à Montaigne de « conter trop d'histoires ». Non ! Montaigne ne conte pas trop d'histoires, et on se demande comment Pascal n'a point vu l'utilité de ces histoires pour le dessein de Montaigne. « Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il faut nous regarder pour nous connaître de bon biais.... Tant d'humeurs, de sectes, d'opinions, de jugements, de lois et de coutumes nous apprennent à juger sainement des nôtres, et apprennent notre jugement à reconnaître son imperfection et sa naturelle faiblesse, qui n'est pas un léger apprentissage. Tant de remuements d'état et changements de fortune nous instruisent à ne pas faire grande recette de la nôtre. Tant de noms, tant de victoires et conquêtes ensevelies

sous l'oubliance, rendent ridicule l'espérance d'éterniser notre nom par la prise de dix argoulets et d'un poulailler qui n'est connu que de sa chute. L'orgueil et la fierté de tant de pompes étrangères, la majesté si enflée de tant de cours et grandeurs nous fermit et assure la vue à soutenir l'éclat des nôtres sans siller des yeux. Tant de milliasses d'hommes enterrés avant nous nous encouragent à ne craindre d'aller trouver si bonne compagnie en l'autre monde, — et ainsi du reste. » [*Essais*, I, 26, 1580.] Nous ne saurions mieux dire qu'il ne fait lui-même en cet endroit pourquoi, et en quoi, Montaigne a besoin de tant d' « histoires ». C'est que, sous un autre nom, les « histoires » c'est l'expérience, et l'historien n'est que le témoin ou le garant des faits « humains » qu'il raconte. De là l'admiration de Montaigne, et je ne sais si l'on ne devrait dire sa « dévotion » pour Plutarque. Et, à vrai dire, qu'est-ce que *les Vies parallèles*, sinon, selon l'ingénieuse expression d'Amyot en sa *Préface*, « des cas humains représentés au vif » ? Pareillement les anecdoctes répandues à profusion dans les *Moarlia* de Plutarque, dont la traduction achevait de paraître en 1572, dans l'année même où Montaigne commençait d'ébaucher ses *Essais* ? Ce sont autant de renseignements, et, n'hésitons pas à prononcer le mot, quelque moderne qu'il soit, ce sont des « documents » pour la connaissance de l'humanité. C'est aussi bien ce qu'il nous dit lui-même, et si spirituellement, dans ce joli passage : « En l'étude que je fais de nos mœurs et mouvements, les témoignages fabuleux, pourvu qu'ils soient possibles, y servent comme les vrais. Advenu

ou non advenu, à Rome ou à Paris, à Jean ou à Pierre, c'est toujours un tour de l'humaine capacité, duquel je suis utilement avisé par ce récit. Je le vois et en fais mon profit également, tant en ombre qu'en corps. Et aux diverses leçons qu'ont souvent les histoires je prends à me servir de celle qui est la plus rare et mémorable. » [*Essais*, I, 21, 1595.] L'histoire, et plus particulièrement l'histoire des mœurs, celle des coutumes, — l'histoire que de nos jours nous appellerions « anecdotique » et « intime », — l'histoire conçue, dans le temps et dans l'espace, comme le prolongement de notre expérience en tout sens, telle est la matière où notre application devra donc désormais s'attacher. Un livre est ouvert devant nous, où nous n'avons qu'à lire, et pour y lire qu'à ouvrir les yeux : ce sont les « histoires » qui en font la substance. L'intérêt de ces histoires est de nous montrer l'homme dans toutes les attitudes; elles sont à la fois l'illustration et la démonstration de vérités qui ne seraient sans elles que conjectures ou suppositions. Pour entendre quelque chose au mécanisme de nos passions, il n'est que de les voir en acte et de comparer les uns avec les autres les rapports que les historiens nous en font. Et au terme de ces comparaisons, quand on estime en avoir tiré tout ce que l'on pouvait, il ne reste plus qu'à faire une dernière démarche qui est, pour ainsi dire, de vérifier en nous la justesse de nos conclusions.

C'est ici qu'à mon sens, on achève de comprendre Montaigne, et en quoi son projet de se peindre a vraiment consisté. Ne disons rien à ce propos de tant de cyniques montreurs d'eux-mêmes. Mais les inten-

tions de Montaigne, quand il se peint, n'ont rien de commun avec celles de saint Augustin dans ses *Confessions*, ou de Rousseau dans les siennes, ou de Chateaubriand dans ses *Mémoires d'Outre-Tombe*. Non sans doute que, dans le portrait qu'il nous trace de lui-même il ne mêle inévitablement quelque coquetterie, quelque vanité, quelque égoïsme aussi, dont la signification est d'autant plus éloquente qu'il est plus naïf ou plus inconscient. Le moyen de se raconter, sans finir par s'admirer soi-même? Il y a donc, nous l'avons dit, dans les *Essais*, des aveux dont nous eussions dispensé Montaigne; et ce sont ceux qui ne servent qu'à notre amusement. Mais, d'une manière générale, s'il « se peint », c'est en s'étudiant, pour s'étudier, et la connaissance de lui-même qu'il acquiert en s'observant, lui sert comme d'un moyen de contrôle pour apprécier à leur juste valeur les observations qu'il a recueillies au cours de ses lectures ou de ses méditations.

Joignez encore ceci que, tandis que la plupart des auteurs de « Confessions » s'efforcent de mettre en lumière ce qu'ils croient avoir en eux d'original, d'unique et d'exceptionnel, qui les distingue de tous les autres hommes, lui, Montaigne, au contraire, c'est bien ce qu'il a de « personnel » et de « particulier », mais dans ces « particularités » mêmes, ce qu'il s'applique à démêler, c'est ce qu'elles ont de toujours subsistant et d'éternellement humain. L'observation de Montaigne est toujours comparative. On connaît le passage, si souvent cité : « On attache aussi bien toute la philosophie morale à une vie populaire et privée qu'à une vie de plus riche

étoffe. *Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*. Les auteurs se communiquent au peuple par quelque marque spéciale et étrangère : *moi, le premier, par mon être universel*, comme Michel de Montaigne, non comme grammairien, ou poète, ou jurisconsulte. *Si le monde se plaint de ce que je parle trop de moi, je me plains de quoi il ne pense pas seulement à soi.* » [III, 1, 1588.] Les phrases que nous soulignons sont caractéristiques, et si nous les soulignons, c'est qu'on les cite bien, je ne connais guère une « Étude » sur Montaigne où vous ne les retrouviez, et on en sait donc bien toute l'importance, mais on n'en a pas dégagé toute la signification. Nous ne manquons ni de grammairiens ni de jurisconsultes. Un jurisconsulte, c'est Jean Bodin, dont la *République* vient de paraître en 1576; un poète, c'est Pierre de Ronsard, dont l'édition définitive, revue, corrigée et ordonnée par lui, va paraître en 1584; et, pour le grammairien, mettons que ce soit Henri Estienne, avec ses *Dialogues du Langage français italianisé*, mais l'homme, se demande Montaigne, parmi tout cela, où est l'homme? « l'être universel », celui qui n'a pas d' « enseigne », comme on dira plus tard? et qui ne laisse pas pour cela d'avoir sa personnalité, d'être Michel de Montaigne, mais qui est en même temps un témoin de « l'humaine condition »? La grande originalité de Montaigne est d'avoir posé presque le premier la question en ces termes, et, ainsi, d'avoir mis la littérature française elle-même, tout entière, dans une voie dont elle ne s'est plus depuis lors écartée qu'en de rares occasions et toujours à son grand dommage.

En vérité, si l'on peut dire de tous nos grands écrivains, qu'avant tout et dans le sens large du mot, poètes ou auteurs dramatiques, orateurs ou romanciers, historiens, critiques, ils sont des « moralistes », ce n'est guère que depuis Montaigne, et c'est bien à l'exemple ou aux leçons des *Essais* qu'ils le doivent. On ne l'a peut-être pas assez dit. Car, pourquoi d'autres littératures, l'italienne, par exemple, après le vif éclat de la Renaissance, vont-elles perdre, avec le XVIIe siècle naissant, l'autorité qu'elles avaient exercée dans le monde, se renfermer entre leurs propres frontières, et, pour cent cinquante ou deux cents ans, céder la place à la nôtre? C'est qu'elles n'ont pas eu de Montaigne; — et on achèvera d'entendre ce que nous voulons dire, si nous rappelons que le grand contemporain italien de l'auteur des *Essais* est le virtuose de la *Jérusalem délivrée*. L'Italie du Tasse ne s'est pas avisée, — et bien moins encore l'Italie du cavalier Marin, — que la littérature ne pouvait durer qu'à la condition d'être quelque chose d'autre et de plus qu'un jeu. Elle n'est même pas « la littérature », si son rôle n'est que de nous divertir, ou de nous étonner, et d'autres moyens conviennent mieux à cet usage. Mais, précisément, Montaigne en en faisant l'art de l' « observation psychologique et morale » lui a donné pour objet la connaissance de l'homme. Qui ne conviendra, là-dessus, que, si la grande raison de l'universalité de la littérature française est quelque part, elle est là? Les *Fables* elles-mêmes de La Fontaine, ou, dans un autre genre, les *Contes* de Voltaire, seront, comme le livre de Montaigne, des « vues sur le monde », un

jugement sur l'homme, une « conception de la vie ». Ils seraient sans doute autre chose, mais seraient-ils ce qu'ils sont si les *Essais* n'avaient pour ainsi dire orienté notre littérature classique dans cette direction? En faisant de l' « observation psychologique et morale », telle que nous essayons d'en donner une idée, la matière même de l'écrivain et l'objet de la « littérature », Montaigne a posé l'un des fondements du classicisme, et celui que l'on n'ébranlera pas. Toute œuvre, en toute langue, et je dirais volontiers en tout art, sera toujours classique de la quantité d'observation psychologique ou morale qu'elle contiendra, et peut-être même ne sera-t-elle classique que de cela.

Ajouterons-nous que, pour pratiquer cette « observation psychologique et morale », l'auteur des *Essais* a donné le modèle d'une manière de style qui n'existait pas avant lui dans notre langue? On le pourrait et on le doit donc! Tandis qu'Henri Estienne, avec ses *Dialogues du Langage français italianisé*, grammairien fanatique, superficiel et mal embouché, s'évertuait à chercher les moyens de réagir contre la perversion de la langue française par l'usage italien, et n'en proposait, naturellement, que de parfaitement vains, Montaigne, lui, faisait quelque chose de plus efficace; et il « nationalisait » la langue en la rapprochant de la vie. Je ne sais encore si l'on a suffisamment appuyé sur ce caractère du style de Montaigne. On y admire et on y aime surtout l'abondance, le jaillissement, le naturel de la métaphore, mais, tout au rebours de ce que l'on voit d'ordinaire, chez Ronsard, par exemple, ou chez Rabelais, il faut remarquer que

les métaphores de Montaigne n'ont pas pour objet de rien « amplifier » ou « magnifier » ; et, au contraire, elles ne lui servent que de moyens de se faire entendre. Son style est un style « réaliste » ou « réel », mais dans le sens large du mot, je veux dire un style qui cherche à épuiser la « réalité » de ce qu'il représente ; à « enfoncer, comme il dit lui-même, la signification des mots » ; qui ne se soucie point de subtilité ni d'élégance, qui ne va pas au delà ni ne reste en deçà de la chose, et dont il faut dire enfin comme lui-même : « Quand je vois ces braves formes de s'exprimer, si vives, si profondes, je ne dis pas que c'est bien dire, je dis que c'est bien penser, c'est la gaillardise de l'imagination qui élève et enfle les paroles. Nos gens appellent jugement langage, et beaux mots les pleines conceptions. » On connaît encore le passage célèbre : « Quand on m'a dit ou que moi-même me suis dit : « Tu es trop épais en figures! Voilà un mot du cru de Gascogne! Voilà une phrase dangereuse [je n'en refuis aucune de celles qui s'usent emmy les rues françaises, ceux qui veulent combattre l'usage par la grammaire se moquent!] Voilà un discours ignorant! En voilà un trop fol! » — Oui, fais-je! mais je corrige les fautes d'inadvertance, non celles de coutume. *Est-ce pas ainsi que je parle partout? Ne représenté-je pas vivement?* Suffit! J'ai fait ce que j'ai voulu, tout le monde me reconnaît en mon livre et mon livre en moi ». [III, 3, 1588.]

Nous voyons ici comment le caractère du style de Montaigne se lie à la nature de son observation. Si nous voulons exprimer ou représenter fidèlement la

vie, c'est à la vie qu'il faut que nous en demandions les moyens. Toute rhétorique est vaine, non seulement vaine, mais fausse, mais dangereuse, qui n'aurait pas uniquement pour objet de nous enseigner l'usage de ces moyens. Ils sont d'ailleurs à notre portée, sous notre main, « emmy les rues françaises », où nous n'avons qu'à les reconnaître. Et, après cela, formé ainsi à l'école de la réalité, l'écrivain pourra céder quelquefois à la tentation de l'orner, ou de l' « artialiser », selon l'expression de Montaigne, qui lui-même n'en évitera pas toujours le reproche, qui s'amusera de ses propres trouvailles, qui ne négligera rien de ce qu'il faudra faire pour en assurer la fortune, mais qu'importe? il y a désormais de par lui, de par ses *Essais*, une « manière d'écrire » qui est la bonne, et qui l'est, non point pour telle ou telle raison, qu'on donne encore dans les écoles, mais parce qu'elle est la plus conforme à la réalité, à la « nature » et à la vie. « La manière d'écrire d'Épictète, de Montaigne et de Salomon de Tultie est la plus d'usage, qui s'insinue le mieux, qui demeure le plus dans la mémoire, et qui se fait le plus citer, parce qu'elle est toute composée de pensées nées sur les entretiens ordinaires de la vie. » Ce sera la manière de nos grands écrivains, — de Pascal et de Bossuet, de La Fontaine et de Molière, de Racine et de Boileau, — et ce sont les *Essais* qui l'ont inaugurée dans l'histoire de la littérature.

IV

Quant à la philosophie qui ressort des *Essais* — et je ne pense pas que l'on nie qu'il s'en dégage une, — disons d'abord qu'elle ne fait de Montaigne le disciple d'aucune secte, ni l'écolier d'aucun maître, pas plus de Zénon que d'Épictète ou d'Épicure que de Pyrrhon; et elle n'a pas toujours été la même. Elle a eu ses époques, et c'est la grande originalité du livre de M. F. Strowski que d'avoir essayé de les distinguer. Comment les idées de Montaigne, nées d'abord de ses lectures, de son expérience personnelle et quotidienne de la vie, de ses méditations, se sont ensuite comme engendrées les unes des autres, à mesure qu'il se relisait, et qu'ainsi lui-même en saisissait mieux les rapports, ou les contradictions, c'est ce que M. F. Strowski s'est efforcé de montrer; et il revendique avec raison l'honneur de l'avoir tenté le premier. On ne sera d'ailleurs parfaitement sûr de la succession de ces idées que quand « l'Édition municipale » sera complète, et que M. Strowski, non seulement nous aura donné le texte « définitif » de Montaigne, mais encore, et comme il se propose de le faire, quand il aura daté les différents chapitres des *Essais*. L'ordre des chapitres des *Essais* n'est pas celui de leur composition. On croit savoir, par exemple, que la rédaction de l'*Apologie de Raymond de Sebonde*, qui fait partie du second livre, serait antérieure à celle du chapitre de l'*Institution des enfants*, qui fait partie du premier. Mais, pour le moment, on n'a encore daté, avec une précision facile, que le texte de 1588 par rapport à

celui de 1580, et, par conséquent, l'ensemble du troisième livre par rapport aux deux premiers. Quand on aura daté, si l'on y doit réussir, les chapitres des trois livres par rapport les uns aux autres, on verra bien, ou on verra mieux, que le « philosophe » de 1572, dont la principale préoccupation ne semblait être que de vaincre en lui la peur de la mort, n'est pas le « philosophe » de 1590 ou de 1592. M. Strowski, qui connaît mieux que personne ce côté de la question, croit pouvoir affirmer dès à présent que Montaigne aurait passé du « stoïcisme » au « pyrrhonisme » et du « pyrrhonisme » au dilettantisme.

Cette représentation du rythme de la pensée de Montaigne me semble assez conforme à la réalité. Montaigne a été d'abord séduit par la grandeur du stoïcisme, et d'un autre côté, par la rhétorique autant que par la morale des *Lettres à Lucilius*. Mais son ironie, plus aiguisée que ne le sera celle de Montesquieu, n'a pas tardé à reconnaître ce qu'il y avait d'artificiel et de vain, mais surtout de théâtral, dans l'attitude générale du stoïcisme à l'égard de la vie; et c'est alors que du stoïcisme il aurait passé au pyrrhonisme. Sachons gré du moins à M. Strowski de n'avoir pas appuyé sur le scepticisme ou le pyrrhonisme de Montaigne. Et, en effet, doit-on le dire? non seulement on n'est pas sceptique pour ne pas croire aveuglément tout ce que croiront un jour Victor Cousin ou Royer-Collard, mais le doute, un doute raisonnable, un doute raisonné, le doute, précisément, de Montaigne, n'est-il pas la seule attitude intellectuelle qu'on puisse désormais tenir à l'égard de la métaphysique; ou ne la serait-il pas, — s'il ne

fallait craindre que l'élégance de ce doute n'aboutît au dilettantisme?

Pour nous, sans nous embarrasser autrement de métaphysique, de pyrrhonisme ou de stoïcisme, nous dirons tout simplement, avec moins de précision et plus de vérité, que la philosophie de Montaigne est une « philosophie de la vie ». C'est ce qui en explique l'apparente incohérence, parce que la vie humaine, effectivement, n'est pas une chose logique, dont la conduite appartienne au « discours » ou à la raison, et c'est pourquoi, quand on l'explore, comme Montaigne, dans toutes les directions, il n'est pas étonnant que l'on finisse quelquefois par se contredire. La vie n'est qu'un tissu de contradictions, et l'observateur serait infidèle, ou superficiel, qui la décrirait sans compter avec ces contradictions. Sur quoi, et après l'avoir amplement décrite, et analysée, et commentée, si l'on demandait à Montaigne ce que c'est que la vie, il pourrait presque se dispenser de répondre, n'ayant en somme rien promis au delà d'une exacte représentation de la réalité; mais, étant « moraliste » autant que « psychologue », il a voulu répondre; et on rendrait assez bien la réponse éparse en quelque manière dans ses *Essais*, si l'on disait que, pour lui, « la vie c'est l'adaptation ».

C'est l' « adaptation » ou l' « accommodation »; et d'abord l'adaptation aux circonstances, qui ne sont les mêmes, — ou bien rarement, — ni pour deux d'entre nous, ni pour chacun de nous, à deux moments différents de son existence. Le monde va son train, comme l'on dit, sans se soucier de savoir si nous le suivons et de quelle allure : c'est à nous

de nous y conformer; et, sans doute, pour nous y conformer, il n'est inutile ni de le connaître, ni de nous connaître nous mêmes. Notre personnalité, si nous en avons une, ne se dégagera que de ce conflit de tous les jours avec les circonstances. On ne naît pas « soi-même », si je puis ainsi dire; on le devient! Le moyen de le devenir n'est pas de se soumettre, et de céder en toute occasion à la pression des circonstances; mais il n'est pas non plus d'y résister; il est tantôt d'y résister et tantôt d'y céder; et c'est ce qu'on appelle « s'adapter ». La vie n'est qu'une adaptation.

Adaptation aux circonstances, d'abord, et, secondement, adaptation au milieu. C'est ici la philosophie de Montaigne sur « la coutume ». Combien de coutumes! et combien diverses! et non moins bizarres, ou singulières, ou « farouches », que diverses! — moins bizarres, à la vérité, que ne l'a cru quelquefois Montaigne, trop facile aux récits des voyageurs et aux fables des anciens, — combien surtout d'illogiques ou d'injustifiables! Mais il n'importe! et ce n'est pas le point! Il s'agit de vivre, et pour vivre : « Le sage doit au dedans retirer son âme de la presse et la tenir en liberté et puissance de juger librement les choses, mais quant au dehors, il doit suivre entièrement les façons et formes reçues. La société publique n'a que faire de nos pensées, mais le demeurant, comme notre travail, nos actions, nos fortunes et notre vie propre, il le faut prêter à son service et aux opinions communes. C'est la règle des règles et générale loi des lois que chacun observe celles du lieu où il est ». [I, 23, 1580.] Nous nous adapterons donc aux

coutumes qui régissent la société dont nous faisons partie; nous respecterons en elles l'« armature » ou le « support » de l'institution sociale; et si nous avons besoin, pour nous y décider, — car cela est parfois difficile, — d'une considération personnelle ou égoïste, nous réfléchirons que « la liberté du sage » ne peut nous être assurée que par le moyen de cette adaptation. La vie n'est qu'une adaptation.

Adaptation aux circonstances, venons-nous de dire, et adaptation au milieu, mais de plus, et encore, adaptation à la nature. C'était, on se le rappelle, la formule même du stoïcisme : Ζῆν ὁμολογουμένως τῇ φύσει; et par où l'on voit tout de suite qu'il ne s'agit nullement de s'abandonner sans contrainte aux impulsions de l'instinct. A la vérité, je n'en voudrais pas trop dire, et je crains qu'ici Montaigne ne se séparât un peu de Zénon ou d'Épictète. La nature, telle qu'il la conçoit, c'est bien la nature ordonnatrice et souveraine, c'est encore l'Isis féconde et l'institutrice de toutes les vertus, mais c'est surtout sa nature, à lui, telle que l'observation de lui-même, le contact des hommes, l'expérience de la vie la lui ont révélée; et ceci est un peu différent. Son *Essai* sur le *Repentir* est significatif à cet égard. « Le repentir, y dit-il, est un mouvement de l'âme que je ne connais guère, pour ma part; et aussi bien, de quoi me serais-je repenti, n'ayant jamais rien tenté, ni désiré seulement au delà de ma nature! Quelqu'un la juge-t-il médiocre? Il me suffit à moi qu'elle soit « mienne »; et je ne me suis proposé que de la développer dans la direction de ses instincts, non de la perfectionner, et, somme toute, en la perfectionnant, de la « dénaturer ». Mais,

quoi qu'il en soit de la conception personnelle que Montaigne se forme de la nature, toujours est-il que le principe de l' « adaptation à la nature » en général, fait partie de son *credo* philosophique; et on ne saurait oublier que, si ce principe est celui de Rabelais dans son *Pantagruel*, il est aussi celui de Marc-Aurèle dans ses *Pensées*.

Le vice de cette philosophie, que toute notre sympathie pour Montaigne ne saurait nous dissimuler, c'est de manquer de « stabilité »; d'être une « méthode », à vrai dire, plutôt qu'une « philosophie »; et, finalement, d'aboutir à un « art de vivre » plutôt qu'à une « conception de la vie ». C'est donc ici que se pose tout naturellement la question du « christianisme de Montaigne » et de la sincérité de sa foi? Nous avons vu qu'il ne s'était nullement proposé d'écrire une « Apologétique », et c'était assurément son droit. Personne n'est tenu d'écrire une « apologétique ». Mais cette fixité de principes que ne comportait pas sa philosophie, puisqu'elle n'était qu'une « quête » ou une « cherche », dont nous n'atteindrons jamais le terme, Montaigne estimait-il qu'elle se trouvât dans le « christianisme »? et qu'en conséquence une profession de foi chrétienne fût à la fois le correctif et le couronnement de ce qu'il y avait d'un peu païen dans sa philosophie? Nous lisons à ce propos, au chapitre des *Vaines subtilités*, — et le passage n'apparaissant pour la première fois qu'en 1588, est donc postérieur à l'*Apologie de Raymond de Sebonde* : « Il se peut dire avec apparence que des esprits simples, moins curieux et moins savants, il s'en fait de bons chrétiens, qui, par révérence et par

obéissance, croient et se maintiennent sous les lois. En la moyenne vigueur des esprits et moyenne science s'engendre l'erreur des opinions : ils suivent l'apparence du premier sens, et ont quelque titre d'interpréter à simplicité et ignorance de nous arrêter en l'ancien train, regardant à nous qui n'y sommes pas instruits par étude. Les grands esprits, plus rassis et plus clairvoyants, font un autre genre de bien croyants, lesquels, par longue et religieuse investigation, pénètrent une plus profonde et abstruse lumière ès Écritures, et sentent le mystérieux et divin secret de notre police ecclésiastique ». [I, 54, 1588.] L'addition me semble d'autant plus significative qu'elle n'avait, en vérité, que faire, dans un chapitre où, ce qu'il s'agissait de montrer, c'est que « les extrêmes se touchent », et on pouvait, je pense, en trouver un autre exemple, plus analogue à ceux qui le précèdent, lesquels sont tirés de l'extrême chaleur et de l'extrême froidure, qui toutes deux « cuisent et rôtissent », ou « de la peur extrême et de l'extrême ardeur de courage » qui « troublent également le ventre et le lâchent ». J'incline donc à croire que, dans ce passage, Montaigne, — et quoiqu'il se mette lui-même parmi les « esprits du second rang », — nous fait discrètement confidence des différents états que sa pensée a successivement traversés. S'il y a moins de renseignements qu'on n'en voudrait dans les confidences que Montaigne nous donne comme telles, il y en a plus qu'on ne croirait dans maint passage où ce n'est pas de lui qu'il semble parler. Il a cru, tout d'abord, de ce qu'on appelle familièrement « la foi du charbonnier » ; puis, les doutes étant survenus et les

difficultés s'étant élevées, son ironie, avec une vivacité qu'explique l'entraînement du bien dire, s'est exercée aux dépens de l' « ignorance », et de la « simplicité » des « bien croyants » : — il dira plus tard, entre 1588 et 1592, aux dépens de leur « niaiserie » et de leur « bêtise » ; et cette correction n'est-elle pas encore caractéristique? — jusqu'à ce qu'enfin, après ses voyages d'Allemagne et d'Italie, après son séjour de Rome, après sa mairie de Bordeaux, après les épreuves que les guerres de religion ne lui ont pas épargnées, étant désormais d'esprit plus « rassis » et plus « clairvoyant », ce qui veut bien dire ici voyant plus clair dans un sujet obscur, il ait décidé de ranger sa raison sous le sens du mystère et la nécessité du divin.

V

Ces indications, très sommaires et un peu vagues encore, se préciseront sans doute à mesure que paraîtront les volumes successifs de l' « Édition municipale ». Car jusqu'à présent nous n'en avons que le premier, qui ne comprend, avec une courte et substantielle *Introduction* de M. Strowski, que le premier livre des *Essais*; et elle doit en former quatre. Nous attendrons surtout avec quelque impatience le quatrième et dernier, dont on nous promet que les notes auront pour objet : « 1° de déterminer, lorsqu'il sera possible, la date de composition de chaque *Essai*; 2° d'indiquer les sources de Montaigne; 3° d'expliquer les allusions historiques ». Mais M. Strowski nous

permettra-t-il d'exprimer un souhait à cet égard, et tandis qu'il sera comme aux prises avec ces questions d'érudition, ne voudra-t-il pas nous dire, avec un peu d'abondance, et avant tout le reste, les raisons qu'il a de préférer « absolument » le texte de l' « exemplaire de Bordeaux » à celui de l'édition de 1595 ?

Il n'y a pas plus de doute sur la provenance que sur l'authenticité de l' « exemplaire de Bordeaux ». Donné aux Feuillants, par la veuve de l'auteur des *Essais*, et conservé pieusement dans leur bibliothèque, comme le corps de Montaigne l'était dans leur église, il a passé, au temps de la Révolution, dans la bibliothèque municipale de Bordeaux ; et il n'en est plus sorti depuis lors. On ne saurait avoir de certificat d'origine plus assuré. On ne conteste pas non plus que les additions et indications dont il est surchargé, ne soient en général de la main de Montaigne. Mais, comme nous avons eu plus haut l'occasion de nous le demander, quel usage Montaigne lui-même eût-il fait de ces « allongeails » dans une nouvelle édition des *Essais* ? Ce qui augmente ici la difficulté de la question, c'est que l'exemplaire de Bordeaux n'a pas passé tout entier ni tel quel dans le texte de 1595. Or, le texte de 1595, c'est le texte fixé, — de concert avec la veuve de Montaigne et Pierre de Brach, — par Mlle de Gournay, sa « fille d'adoption », dont on sait le respect quasi superstitieux pour la mémoire de son « Père » ; et aussi l'entière confiance que celui-ci avait mise en elle. Le passage qui la concerne, au chapitre XVII du second livre des *Essais*, est même assez désobligeant pour la femme et la fille de Montaigne. « Je ne regarde plus qu'elle au monde »,

y dit textuellement Montaigne, non de sa fille, ni de sa femme, mais de Mlle de Gournay. Il y a donc des chances pour que Mlle de Gournay ait été le plus scrupuleux, le plus fidèle, le plus consciencieux des éditeurs. Aussi bien ne craint-elle pas d'en revendiquer elle-même la louange, et si nous voulions l'en croire, elle se serait gardée même de « corriger » ce qu'il pouvait y avoir de manifestement « corrigeable » dans le texte de Montaigne. « J'ai secondé, nous dit-elle, ses intentions jusqu'à la superstition. Aussi n'ai-je pas rétivé, lorsque j'eusse jugé chose corrigeable, de plier et prosterner toutes les forces de mon discours, — c'est-à-dire de mon opinion personnelle, — sous cette seule considération que celui qui le voulait ainsi était Père, et qu'il était Montaigne. » Elle ajoute : « Je le dis afin d'empêcher que ceux qui se rencontreront sur quelque phrase, ou quelque obscurité qui les arrête, pour s'amuser à draper l'impression, comme si elle avait en cela trahi l'auteur, ne perdent la quête du fruit qui ne peut manquer d'y être, *puisqu'elle l'a plus qu'exactement suivi.* » Et il est vrai qu'elle ajoute encore : « Dont je pourrais appeler à témoin une autre copie qui reste à sa maison ; » et précisément, cette autre copie, c'est l' « exemplaire de Bordeaux » ; mais la difficulté subsiste ; et quand les deux textes ne sont pas absolument conformes, lequel des deux faudra-t-il préférer ? C'est une question que je ne décide point, mais il ne me semble pas que M. Strowski, ni dans son *Introduction*, ni dans le trop court *Appendice*, où il la pose plutôt qu'il ne la traite, l'ait, lui non plus, décidée ; et je lui demande, dans son dernier volume, où l'occasion en sera toute

naturelle, de vouloir bien l'examiner à fond. Nous expliquera-t-il aussi comment il se fait, — car ceci parait assez singulier, — qu'il y ait, aux marges de l'exemplaire de Bordeaux, quelques additions qu'on croit de l'écriture de Mlle de Gournay, continuées elles-mêmes, et surchargées de la main de Montaigne?

Je n'attends pas non plus sans impatience, et les « notes » où il essaiera de déterminer les dates de composition de chaque *Essai*, et surtout celles où il explorera les « sources » des *Essais*. La tâche, en ce dernier point, lui sera facilitée par les nombreux commentateurs de Montaigne, au premier rang desquels on ne saurait oublier Coste, l'éditeur du XVIIIe siècle, qui rougissait, dit-on, de modestie, quand on parlait devant lui des *Essais*; Victor Le Clerc, l'humaniste; et, à côté d'eux, un jeune chartiste, M. Joseph de Zangroniz, qui vient de publier sous ce titre : *Montaigne, Amyot et Saliat*, une très intéressante « Étude sur les sources des *Essais* ». Saliat, Pierre Saliat, dont il est fait à peine mention dans nos histoires de la littérature, est le premier traducteur français d'Hérodote.

Ce que M. de Zangroniz a bien montré, — sans que toutefois son livre « nous ouvre un jour inattendu sur les *Essais* de Montaigne », comme on l'a dit avec un peu d'emphase, — c'est ce que Montaigne devait à Plutarque, ou, pour mieux dire à Jacques Amyot, traducteur de Plutarque, et nous le savions assurément, mais non pas de cette manière exacte, précise, et complète. On saura désormais que l'erreur est fâcheuse, et pourrait même avoir des conséquences assez graves, qui consiste à renvoyer du texte de Montaigne à une traduction quelconque de Plutarque,

celle de Clavier, par exemple, ou celle de Ricard. C'est le texte d'Amyot qu'il faut rapprocher du texte de Montaigne : le texte de 1559, ou peut-être de 1567, pour les *Vies parallèles*; et le texte de 1572, incontestablement, pour les *Œuvres morales et mêlées*. Et, en effet, c'est là seulement que nous pouvons nous rendre compte comment Montaigne emprunte, imite, copie, transpose, abrège, allonge, et, finalement, de ses imitations mêmes, dégage pourtant son originalité. « Tout copiste qu'il est, a dit quelque part Malebranche, dans un chapitre classique de *La Recherche de la Vérité*, il ne sent point son copiste, et son imagination forte et hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. » Nous pouvons assurer M. de Zangroniz, — puisqu'il exprime un doute à cet égard, — que Malebranche, en écrivant ces lignes, s'est rendu « un compte bien exact de la vérité de son allégation. » Il avait, sur l' « invention littéraire », les idées de son siècle, qui sont aussi bien celles des anciens, ou du moins des classiques latins, de Virgile et d'Horace, par exemple, et, même en grec, les idées de Plutarque, lequel sans doute n'est qu'un compilateur, et on pourrait dire, si l'on le voulait, un plagiaire.

Mais Plutarque, traduit par Amyot, n'est pas le seul ancien dont se soit inspiré Montaigne. Il a aussi beaucoup lu, souvent imité Sénèque, et généralement la littérature latine lui est toute familière. Il connaît moins bien la grecque, ce qui est d'ailleurs le cas de la plupart de ses contemporains, par rapport à la génération précédente, et ce qui confirme ce que nous avons dit plusieurs fois de la « latinisation de

la culture » dans les dernières années du XVIe siècle. En dépit des efforts de quelques érudits, parmi lesquels Henri Estienne, les Grecs, d'année en année, vont maintenant perdre du terrain, et les Latins en gagner d'autant. Les *Essais* de Montaigne en sont un témoignage. Le moindre intérêt du petit livre de M. de Zangroniz n'est pas d'avoir mis ce fait en lumière. Si ce n'était ce qu'il doit à Plutarque, Montaigne serait tout Latin. Et Plutarque, après tout, est-il tellement Grec? Il est surtout « cosmopolite », comme Sénèque; et, ainsi que la critique anglaise l'a bien fait voir, — dans des travaux que nous ne connaissons pas assez en France, — là même, dans leur *cosmopolitisme*, qu'on pourrait appeler leur *humanisme*, au sens étymologique du mot, là est l'explication et la raison de l'universalité de leur influence au XVIe siècle : Sénèque, par exemple, n'a pas exercé moins d'influence sur la première formation du théâtre anglais que sur la formation du nôtre.

On ne saura pas moins de gré à M. de Zangroniz d'avoir voulu suivre, sinon d'année en année, du moins d'édition en édition, c'est-à-dire de 1580 à 1588, et de 1588 à 1592, le progrès des lectures de Montaigne. Cela lui a permis de rectifier quelques erreurs des historiens de Montaigne, de préciser la nature de ses procédés de composition, et même de pénétrer un peu plus avant dans son intimité. Par exemple, Montaigne écrit quelque part, au chapitre VIII de son livre III : « Je viens de courre d'un fil l'histoire de Tacitus, — ce qui ne m'advient guère, il y a vingt ans que je n'ai mis en livre une

heure de suite, — et l'ai fait à la suasion d'un gentilhomme que la France estime beaucoup »; et on aimerait qu'il eût nommé ce « gentilhomme ». Mais on a conclu de cette phrase qu'en 1580, c'est-à-dire à l'époque de la première édition de son livre, Montaigne n'avait pas encore « découvert » ou « retrouvé » Tacitus. M. de Zangroniz n'a pas eu de peine à montrer que l'on se trompait, et il n'a eu pour cela qu'à rappeler les nombreux passages de l'édition de 1580 où Tacitus est cité et nommé. Nous admettrons sans difficulté que Montaigne a lu plusieurs fois Tacitus. Autre exemple, pour appuyer et confirmer ce que nous avons dit des procédés de composition de Montaigne. En 1587, — nous le savons par une note de son propre exemplaire, qui nous est parvenu, — Montaigne lit Quinte-Curce : en conséquence, on trouve donc, dans l'édition de 1588, une douzaine de citations de Quinte-Curce. Il n'y en avait pas une seule dans l'édition de 1580; il n'y en a pas une de plus dans l'édition de 1595. La conclusion est évidente! C'est vraiment au hasard de ses lectures, dont on voit que le choix n'a ni méthode ni règle, que Montaigne enfle, pour ainsi parler, ses *Essais*, et selon qu'il y trouve la contradiction ou la confirmation de son expérience et de ses propres idées. Autre exemple encore, d'un autre genre. Les citations d'Hérodote, relativement rares en 1580, et même en 1588, deviennent plus nombreuses dans l'édition de 1595. Pourquoi cela? M. de Zangroniz nous en donne la raison, que je crois excellente : Montaigne s'amuse, ou, selon sa propre expression, il se débauche. Il use, ou même il abuse des libertés

qu'il croit ou qu'il feint que lui donneraient son âge, qui n'est pourtant que de cinquante-six ou sept ans, et sa maladie, à laquelle il cherche des distractions. Et comme aucun autre historien, grec ou latin, n'est plus abondant en anecdotes surprenantes, parfois même un peu scabreuses, en descriptions de coutumes et de mœurs rares ou extraordinaires, par là s'explique le plaisir que Montaigne éprouve alors à relire Hérodote. M. de Zangroniz à ce propos note encore ce point que, dans l'édition de 1595, les citations « nouvelles » de Plutarque sont toutes ou presque toutes empruntées du traité de l'*Amour*.

Faut-il maintenant aller plus loin, et, comme le croit M. de Zangroniz, la succession seule des lectures de Montaigne et le groupement des citations qu'il en tire nous sont-ils un témoignage assuré de la variation des sentiments de Montaigne? Conformément aux indications déjà données par M. Strowski — dont il a d'ailleurs plaisir à se dire l'élève reconnaissant, — M. de Zangroniz croit à l'inspiration principalement stoïcienne de la première édition des *Essais*, et il en veut trouver la preuve dans l'abondance des citations que Montaigne fait de Sénèque, ainsi que dans le choix de ses citations de Plutarque. Je pense qu'il ne l'y trouverait point, s'il ne s'était formé préalablement une opinion sur le stoïcisme de la première inspiration des *Essais*. Mais, à propos de la seconde édition, je veux dire celle de 1588, quand M. de Zangroniz note « un changement dans l'état d'âme de Montaigne », je ne saurais m'empêcher de protester contre le portrait qu'il nous trace de son auteur. « Il a expérimenté, nous dit-il, que le plaisir

suprême, le plaisir des dieux, ne consiste pas, quoi qu'en puissent dire les méchants, les sceptiques ou les stoïciens, dans la vengeance, dans l'indifférence ou dans l'ataraxie, mais *dans le bien qu'on apporte à ses semblables, dans le rayon de soleil qui va réchauffer un cœur brisé, dans le sourire qu'on fait éclore sur des lèvres pâlies.* » Ce Montaigne « faisant éclore des sourires sur les lèvres pâlies », consolateur et sentimental; ce bon Montaigne, qui ne respire que l'amour de l'humanité; ce Montaigne qui s'oublie lui-même, à procurer sans relâche, comme maire de Bordeaux, le bien de ses « concitoyens »; ce Montaigne, en vérité, n'est qu'une caricature de l'auteur des *Essais*. Nous en dirions davantage, et notamment de la manière dont M. de Zangroniz essaie de défendre Montaigne contre le reproche d'égoïsme, si, comme on l'aura sans doute remarqué, nous n'avions voulu nous abstenir, dans cette étude sur les *Essais*, de tout jugement et de toute appréciation sur l'homme. Nous n'avons voulu parler que du livre, quel qu'en fût, pour ainsi dire, l'auteur; et le personnage mériterait une étude à part, dont je ne puis même indiquer ici quelles seraient les conclusions, puisqu'en ce cas ce n'est ni du même point de vue qu'il faudrait envisager son livre, ni la même « méthode », ou plus modestement les mêmes moyens, qu'on emploierait pour étudier le sujet.

Remercions donc tout simplement M. de Zangroniz de ce que son *Étude sur les sources des « Essais »* contient de précieux renseignements, dont on peut dire dès à présent qu'ils passeront tous dans les commentaires qu'on fera désormais des *Essais*; et

souhaitons qu'à son tour, dans les « notes » qu'il nous promet, M. Strowski les complète. Il nous serait utile, en effet, d'en avoir d'aussi exacts sur les « sources italiennes », par exemple, de Montaigne. Pareillement, ses emprunts à Marsile Ficin, le traducteur de Platon, sont nombreux; et, dans l'*Apologie*, M. Stroswski a reconnu des pages entières de Cornélius Agrippa. Je serais encore étonné que l'auteur des *Essais* ne dût rien à Érasme. Mais il nous importerait surtout que l'on mît le texte des *Essais* en relation avec quelques-uns des textes français contemporains, tels que l'*Apologie pour Hérodote*, par exemple, de Henri Estienne, ou la *République* de Jean Bodin. C'est une étude qu'on n'a pas encore faite. L'intérêt en serait de montrer comment on peut user diversement des mêmes textes; car ce sont les mêmes textes, les même anciens, le même Plutarque, le même Hérodote, que copient ou que paraphrasent Estienne et Montaigne, Montaigne et Bodin; ce sont souvent les mêmes sujets qu'ils traitent, l'autorité de la coutume, ou l'influence des climats; mais pourquoi cette antiquité n'est-elle dans la *République* de Bodin qu'une chose morte, et au contraire pourquoi vit-elle d'une vie qui nous est contemporaine, si je puis ainsi dire, dans les *Essais* de Montaigne? Nous avons essayé d'en indiquer au moins quelques-unes des raisons, et nous espérons que, dans le quatrième volume de l'« Édition municipale » M. Strowski en complétera l'énumération.

Et quand tout cela sera fait, — demandera peut-être quelque sceptique ou quelque ironiste; — quand on aura épuré, revisé et fixé *ne varietur* le

texte de Montaigne; quand on aura expressément rapporté chacune de ses imitations à son modèle, et chacune de ses inspirations à sa source; quand on aura fait, entre ses idées et celles de ses contemporains tout ce que l'on peut faire d'ingénieux rapprochements, qu'en sera-t-il alors? et, par aventure, lirons-nous « mieux » Montaigne, ou un « autre » Montaigne que celui de Pascal et de Malebranche, de Voltaire et de Diderot, de Villemain et de Sainte-Beuve? C'est une question que l'on peut effectivement se poser; et il faut avouer que ces problèmes de philologie, auxquels une nouvelle école voudrait quelquefois réduire toute la critique et l'histoire littéraire, n'ont pas toujours l'extrême importance qu'on leur attribue. Les *Pensées* mêmes de Pascal étaient les *Pensées* dans l'édition de Port-Royal, et les *Sermons* de Bossuet sont ses *Sermons*, même et déjà dans l'édition de dom Déforis. Je lis habituellement les *Sermons* dans l'édition de Versailles, qui reproduit le texte de dom Déforis; et je les ai jadis admirés une fois de plus, quand l'abbé Lebarq en publiait une édition nouvelle, d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale, et que, de volume en volume, j'en suivais le progrès; mais je ne les ai pas admirés davantage. C'est encore ainsi que je lis les *Pensées* de Pascal dans l'édition Havet, de préférence à toutes les autres, quoiqu'elle soit très éloignée d'être aujourd'hui la plus « critique », et que d'ailleurs l'érudit et copieux commentaire en soit inspiré du plus pur esprit de secte. Mais, pour les *Essais* de Montaigne, le cas est un peu différent : j'estime que nous n'y saurions regarder de trop près, et je pré-

cise, en terminant, les raisons qu'il y a de penser ainsi.

La première, nous l'avons déjà dite, c'est que les *Essais* ne sont pas un livre ordinaire, conçu d'un seul jet, exécuté d'une même teneur, et « réalisé », pour ainsi parler, dans une édition dernière et définitive, par son auteur lui-même, un livre comme l'*Histoire des Variations*, par exemple, ou même comme *l'Esprit des Lois*. *L'Esprit des lois* est un grand livre, incohérent et décousu, comme les *Essais*, mais décousu d'une autre manière, et incohérent pour d'autres motifs. Les *Essais*, — et l'histoire de notre littérature n'en offre pas un autre exemple — sont un livre « successif », remanié, « ruminé », retouché, pendant vingt ans, par l'auteur le plus mobile et le plus « ondoyant » qui fut jamais ; le plus habile à se dérober tout en ayant l'air de se livrer jusqu'à l'abandon ; le moins soucieux de défendre son unité personnelle, je ne dis même pas comme écrivain, mais comme homme, contre le perpétuel écoulement des choses. Rappelons-nous ces lignes si souvent citées : « Je ne peins pas l'être, je peins le passage, non un passage d'âge à un autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute... » ; et disons le vrai mot : Les *Essais* de 1580, les *Essais* de 1588, les *Essais* de 1595 font trois livres, et, si ce n'était renverser tous les usages de la librairie, je les voudrais imprimés en trois volumes, qui ne serait chacun que la reproduction de l'un des trois textes de 1580, 1588 et de 1595. Mais, en de semblables conditions, on n'a pas de peine à comprendre l'importance des moindres variantes, corrections et additions. Car la succession en est repré-

sentative du mouvement ou du « progrès », si l'on veut, de la pensée de l'auteur, et, en de semblables conditions, des différences qui ne seraient que de pure forme ou de style, chez un autre écrivain, intéressent et touchent ici le fond des choses. Ou encore, dans les trois éditions des *Essais*, nous avons trois images du même homme, que nous ne pouvons un peu connaître que si nous superposons la seconde à la première, et la troisième aux deux autres; et comment les « superposerons-nous » si nous n'y apportons une extrême attention, qui ne néglige aucun détail, et de ces trois images n'a d'abord essayé de ressaisir les moindres particularités? Il y a une « manière de lire » Montaigne, et ce n'est pas celle de lire les *Amours* de Ronsard ou le *Pantagruel* de Rabelais.

Ajoutons que ce livre est non seulement le premier, mais vraiment le livre maître et inspirateur de presque toute notre littérature classique. On n'en peut dire autant ni de ce *Pantagruel* que nous rappelions à l'instant même, ni des *Amours*, ou des *Odes*, ou des *Hymnes* de Ronsard. Il a plu à Chateaubriand de proclamer que Rabelais était « le père des Lettres françaises »; et sans doute ce n'était de sa part qu'une manière un peu « poncive » d'exprimer son admiration pour Rabelais, comme quand on appelle Corneille « le père de la tragédie », mais l'erreur n'en est pas moins considérable et regrettable. Le XVIe siècle lui-même, — je l'ai montré ailleurs, — n'a guère imité, ni suivi, ni même beaucoup lu Rabelais; et on pourrait presque prouver que la fortune littéraire de *Pantagruel* ne date que de la seconde moitié du XVIIIe siècle. Nul n'ignore d'autre part en quelle profondeur d'oubli l'œuvre et

le nom de Ronsard ont été pendant deux siècles ensevelis. Et, on pourra dire, à la vérité, que les *Essais*, eux non plus, n'ont pas si brillamment réussi dans leur nouveauté, puisque Mlle de Gournay s'en plaint dans la *Préface* de l'édition de 1595. Elle en est quitte après cela pour soutenir que cette indifférence même est une preuve de la supériorité de Montaigne et on songe involontairement à la phrase : « Si la foudre tombait sur les lieux bas... » Mais laissons passer seulement quelques années, et Montaigne est dans toutes les mains. Son influence est universelle. Et voici que, dans les formes encore vides, mais déjà belles et surtout infiniment souples que les « humanistes » ont fait passer du grec ou du latin en français, si quelque chose s'insinue pour en remplir le contour élégant, c'est du Montaigne, puisque, comme nous l'avons vu, c'est de « l'observation psychologique et morale ».

Ai-je tout à l'heure assez insisté sur ce point? ai-je bien montré ce qu'à sa date, le choix de cette « matière à mettre en prose » avait eu de vraiment nouveau? ai-je assez fait voir que l'essentiel du dessein de Montaigne était là, dans sa curiosité, dans sa préoccupation, dans son souci constant de la vérité psychologique et morale, là aussi son « classicisme », et nullement dans l'observation des règles d'une certaine grammaire ou dans l'imitation à perpétuité des « modèles antiques »? A-t-on bien vu, dans ce que nous avons dit des imitations de Montaigne, comment, par quelle transformation féconde, son originalité se dégageait de ces imitations mêmes; — et c'est encore une des leçons que nos classiques ont reçues de lui?

Si je n'y ai pas réussi, un autre sera plus heureux. Mais ce qu'on ne saurait mettre en doute, — et quoi qu'on en pense par ailleurs, — c'est l'importance du livre des *Essais* dans l'histoire, non seulement de notre littérature nationale, mais de la littérature européenne. On sait, en particulier, ce que lui doivent Shakspeare et Bacon. Et on nous accordera que lorsqu'un texte a cette importance, les philologues, éditeurs, commentateurs et critiques sont excusables de le traiter avec un peu de superstition. Ce sera notre excuse, à nous aussi, pour avoir parlé peut être un peu longuement des sources de Montaigne, et de « 'Édition municipale » du livre des *Essais*.

1er septembre 1906.

LA

MALADIE DU BURLESQUE

Saint-Amant, Sarrasin, Cyrano de Bergerac, d'Assoucy, tous ces noms qui, sans avoir été jamais illustres, brillèrent pourtant jadis de leur éclat, sont tombés depuis longues années dans l'oubli. Comment se fait-il qu'il en soit autrement de celui de Scarron, leur émule; et à quoi le doit-il, ou à qui? A sa femme, plus connue sous le nom de Mme de Maintenon, ou à son mérite? et, par exemple, à la gaieté convulsive de ses *Mazarinades* ou à la force comique de son théâtre : *l'Écolier de Salamanque*, *Jodelet*, *Dom Japhet d'Arménie?* N'omettons ici de mentionner, si l'on le veut, ni son *Roman comique* ni ses *Nouvelles*, traduites ou adaptées de l'espagnol de dona Maria de Zayas, et dont une seule a fourni à Sedaine le sujet de *la Gageure imprévue*, à Molière plusieurs scènes de *l'École des Femmes*, et à Beaumarchais le titre de *la Précaution inutile*. Assurément, c'est une manière de perpétuer son nom que de s'insinuer ainsi dans l'œuvre des autres, par avance, et de s'arranger pour

que l'on ne puisse parler ni de Sedaine, ni de Beaumarchais, ni de Molière sans être obligé de rappeler qu'ils doivent quelque chose à Scarron. Mais cette survivance de sa réputation, Scarron la doit surtout à ce qu'il se trouve représenter un genre dans l'histoire de la littérature. Scarron, c'est le burlesque, à lui tout seul, et à peu près de même que Balzac et Voiture sont la préciosité. Et comme le burlesque, dans l'histoire de la littérature, n'a guère été plus étudié, ni plus rigoureusement défini que le précieux, de là l'intérêt de nouveauté qui continue toujours de s'attacher à Scarron.

Ce n'est pas que l'on n'ait beaucoup écrit sur « le burlesque ». Tout le monde a lu *les Grotesques*, de Théophile Gautier, et nous ne saurions ici nous dispenser de rappeler au moins les études de Philarète Chasles sur *les Victimes de Boileau*. Son long article sur *Saint-Amant*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 juin 1839, est ce que nous avons de mieux fait sur le poète du *Moïse* et de *la Rome ridicule*. Le livre de M. Morillot sur *Scarron et le genre burlesque* [Paris, 1888, Lecène et Oudin] est un excellent livre. Il y a encore, sur *Cyrano de Bergerac* et sur *Saint-Amant*, des écrits estimables, où la question, naturellement, est effleurée, sinon traitée à fond. La plupart des historiens de la littérature n'ont pu s'empêcher d'en dire quelques mots.... Mais nous n'avons pas, il n'y pas de théorie du burlesque; et il ne faudrait en chercher une ni dans les savants, exacts, et substantiels articles de M. A. de Boislisle sur *Paul Scarron* [*Revue des Questions historiques*, 1893 et 1894], ni dans les trois volumes où l'érudit M. Chardon, en faisant

revivre la troupe du *Roman comique*, en a ressuscité l'un après l'autre les modèles originaux[1], ni enfin dans le livre très brillant, trop brillant peut-être ou trop brillanté, que M. Émile Magne vient de consacrer, tout récemment, à *Scarron et son milieu* (1905) dans la bibliothèque du *Mercure de France*.... Et ce n'était pas proprement leur objet.

Il nous a donc semblé, pour cette raison même, que ce pourrait être le nôtre. Dans les livres de MM. P. Morillot, de Boislisle, Chardon et Magne on trouvera tout ce que nous savons aujourd'hui de Scarron. Nous, ici, de son œuvre et de celle de quelques-uns de ses contemporains, mais surtout des circonstances de leur publication, et de l'accueil qu'elles ont reçu, nous voudrions dégager au moins une esquisse de cette théorie du « burlesque », qui nous manque, et sans laquelle c'est vingt-cinq ans de notre histoire littéraire où l'on est assez empêché de voir clair. Qu'est-ce donc que le « burlesque », non pas en soi, et abstraitement, *in vacuo*, mais en fait, et dans l'histoire, et notamment dans l'histoire de la littérature française? n'y faut-il voir qu'un accident de la mode, capricieux, passager et inexplicable comme elle; ou faut-il au contraire y reconnaître une « tendance » naturelle du langage et de l'esprit, s'exaspérant jusqu'à la maladie, sous l'empire de circonstances qu'il resterait à déterminer? et, selon que l'on se range à l'une ou à l'autre de ces deux opinions, quelles conséquences en résulte-t-il, je ne dis pas en

1. H. Chardon : I. *La Troupe du roman comique dévoilée*, Paris, 1876, Champion : et, II. *Scarron inconnu et les types des personnages du Roman comique*, 2 vol., Paris, 1904, Champion.

général et au point de vue quasi métaphysique de la définition du rire et de ses espèces, mais, en fait, et encore une fois, dans l'histoire de notre littérature?

I

« De tout temps il a existé, en France, une littérature facétieuse, où s'est épanchée cette gaieté qui est un des signes distinctifs de notre race. Dans chaque siècle, sans exception, il y a eu des poètes pour chanter « le vin, le jeu, les belles » ensemble ou séparément; il y a eu des poètes grivois, il y a eu aussi des auteurs bouffons, qui ont semé à pleines mains dans leurs œuvres le gros sel de la farce, et provoqué le rire de la foule par l'énormité de la plaisanterie. Mais ces joyeux écrivains ont fait partie le plus souvent d'une société fermée dont ils étaient lus et à laquelle ils s'adressaient, et ils ne se sont pas beaucoup mêlés au grand courant de la littérature nationale : telle fut la bande de Villon, la troupe des rouges trognes qui entourait Saint-Amant, le cercle du Caveau au XVIII[e] siècle, et la bohême de nos jours; ou bien c'étaient des personnages très graves, parfois des savants en *us*, qui se divertissaient eux-mêmes par ces gaillardises; ou bien enfin, s'il s'agit d'un écrivain de génie, comme Rabelais, il a su cacher, sous l'écorce grossière de la facétie, « la substantifique moelle ». Mais c'est seulement à l'époque de la Fronde qu'on vit ce spectacle singulier : la nation presque tout entière devint propre à goûter les plaisanteries les plus ridicules, les idées et les expressions les plus

grotesques; pour lui plaire il fallut travestir sa pensée sous un déguisement carnavalesque, s'appliquer à rendre trivial tout ce qui était distingué, bas ce qui était élevé, vulgaire ce qui était noble. L'équilibre qui existait entre le bon sens et la fantaisie, la raison et la folie, fut rompu, la facétie sortit de la demi-obscurité où elle se confine volontiers pour être plus libre, et trôna, éclipsant tous les autres genres littéraires; le *burlesque*, puisqu'il faut l'appeler par son nom, régna en maître et devint, pendant quelques années, un genre national. »

Il y a, dans cette jolie page, que j'emprunte au *Scarron* de M. P. Morillot, quelques légères inexactitudes, et, d'abord, je ne puis lui accorder qu'à aucune époque, en France, non pas même entre 1640 et 1660, le burlesque ait formé ce qu'il appelle un « genre national ». Je serais d'ailleurs assez embarrassé de dire ce que c'est qu'un « genre national », dans nos littératures de l'Europe moderne; et j'en vois peu d'exemples. Il y a, peut-être, la « nouvelle » italienne, depuis Boccace jusqu'à Bandello, et il y a, en Espagne, le « roman picaresque » : *Lazarille de Tormes*, ou *Don Pablo de Ségovie*... Mais, en tout cas, pour qu'un genre devienne et soit réputé « national », il ne saurait sans doute suffire qu'une ou plusieurs générations littéraires d'un même peuple s'y soient consciencieusement ou même passionnément appliquées. Songeons qu'en effet, à ce compte, notre genre le plus « national », avec la cathédrale gothique, serait le poème épique, depuis la *Franciade* de Ronsard, jusqu'à la *Pétréide* de Thomas, et pourquoi pas jusqu'aux *Natchez* de Chateaubriand? Je veux donc

bien qu'en ce sens, et dans cette mesure, le burlesque ait été chez nous un « genre national »! Lui aussi, de tout temps, il a eu chez nous, comme le genre épique, ses poètes et ses prosateurs. Théodore de Banville ne se cachait pas d'en être un, quand il donnait à l'un de ses premiers recueils le titre d'*Odes funambulesques*. Mais que le goût du burlesque ait jamais été chez nous, dans notre littérature, véritablement universel; qu'il exprime ou qu'il manifeste, à quelque degré que ce soit, ce que l'on appelle un caractère de la race; et que Saint-Amant ou Scarron doivent être comptés pour des talents représentatifs ou significatifs de l' « esprit français », c'est ce qu'il est difficile d'admettre ; — et peut-être, après tout, n'est-ce pas ce qu'a voulu dire M. Morillot.

Je ne crois pas non plus qu'il ait dit exactement ce qu'il voulait dire quand il a écrit que pendant quelques années le burlesque « avait éclipsé tous les autres genres littéraires ». Car, de quels « autres genres » l'entendrons-nous? et, par exemple, sommes-nous bien sûrs qu'entre 1640 et 1660, le burlesque ait éclipsé le « tragi-comique » ou le « romanesque »? Je vois bien que le *Typhon* est de 1644, et le *Virgile travesti*, — celui de P. Scarron, car les catalogues de librairie en ont enregistré deux ou trois autres sous les mêmes dates, — est de 1646-1648. Mais n'est-ce pas aussi de ce même temps que datent *la Cythérée* de Gomberville, 1641 ; la *Cassandre* de La Calprenède, 1643; *l'Illustre Bassa* des Scudéri, 1646 ; leur *Artamène*, 1648; combien d'autres romans encore, dont la vogue a pour le moins égalé celle de *la Rome ridicule*, ou de toutes les *Scarronades!* Et, quant au

théâtre, pour ne nous en tenir qu'au seul Corneille, qui ne sait que ses chefs-d'œuvre : *Horace*, *Cinna*, *Polyeucte*, *le Menteur*, *la Mort de Pompée*, *la Suite du Menteur*, *Rodogune*, *Héraclius*, *don Sanche*, *Nicomède* ont vu le jour précisément de 1640 à 1650? Le burlesque, reconnaissons-le donc, — et on va voir tout à l'heure l'importance de l'observation, — n'a vraiment éclipsé, même au temps de sa plus grande faveur, ni le « romanesque » ni l' « héroïque ». On n'a pas du tout fait mine de délaisser Corneille ou Mlle de Scudéri pour Scarron. Que dis-je? Il ne semble pas que la popularité du burlesque ait nui à la fortune de la littérature même « théologique »; et ceci est un trait trop oublié de la physionomie du XVIIe siècle, dans sa première moitié, que, — pour l'abondance de la production, et sans doute, et par suite, pour la diffusion de la vente, — le « théologique », à lui tout seul, égale ou même dépasse le burlesque, le romanesque et l'héroïque joints ensemble.

Ce qui demeure pourtant vrai des observations de M. Morillot, c'est que le burlesque, s'il n'a pas régné, a du moins « sévi », pendant vingt-cinq ou trente ans, avec une intensité singulière; et il est naturel qu'on veuille chercher les raisons. Il y en a plusieurs, dont on pourrait dire que la première est justement le contraire d'une raison « nationale », si elle n'est autre que la manie d'imitation qui caractérise l'époque où s'est développé le « burlesque ».

Comment se fait-il, à ce propos, que ce chapitre, si important, de notre histoire littéraire soit encore à écrire? et qu'au début du XXe siècle, nous ne sachions

toujours que d'une manière vague et approximative ce qu'il nous faut penser de l'influence des littératures italienne et espagnole sur la nôtre, — entre Malherbe, qui n'a pu, quoique l'ayant voulu, complètement s'y soustraire, et Boileau, qui les refoulera par delà leurs Alpes ou leurs Pyrénées? Ce ne sont pas ici les détails qui nous manquent, ou les preuves, mais une vue d'ensemble et des « précisions » chronologiques. Peu sensibles en effet pendant le règne de Henri IV, — s'il n'y a certes rien de plus « français » ou de plus « national », c'est le cas d'employer le mot, que les *Essais* de Montaigne, les écrits un peu lourds de Du Vair, la *Sagesse* de Pierre Charron, *l'Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, *le Théâtre d'agriculture* d'Olivier de Serres, et même *l'Astrée* d'Honoré d'Urfé, — l'influence italienne et espagnole, un moment interrompues dans leurs cours, le reprennent aux environs de 1610, sous la régence de Marie de Médicis. On pourrait même dire qu'elles ont alors des représentants officiels à la Cour, en la personne d'Antonio Pérès, l'ancien secrétaire, ministre, et rival de Philippe II, et, un peu plus tard, en celle du cavalier Marin, l'auteur de *l'Adone*, — et du vers célèbre où se résume toute une esthétique :

Chi non sa far stupir, vada alla striglia.

« A l'écurie [à l'étrille] l'imbécile qui ne sait pas stupéfier son monde! »

Si, maintenant, on essaie de définir la nature de cette influence, et que, sans parler du reste, on ne s'applique uniquement qu'à démêler la part qu'elle peut avoir eue dans la formation du burlesque, deux

courants apparaissent : l'un, italien, qui remonte jusqu'à Francesco Berni, par l'intermédiaire de ses imitateurs, Mauro, Lasca, Caporali; et l'autre, espagnol, qui procède, pour une part, de Gongora, le maître du cultisme espagnol, et, pour une autre part, de la veine du « roman picaresque ». Le caractère essentiel de la satire « bernesque », si l'on peut ainsi dire, a été mis admirablement en lumière par Francesco de Sanctis, dans cette *Histoire de la littérature italienne*, que je ne me lasse pas de citer, et qu'on ne se lasse point en France, de ne pas lire! Ce caractère, — par lequel la poésie bernesque demeure encore lyrique, et le sera jusque dans les imitations de nos Saint-Amant et de nos Scarron, — c'est l'épanouissement du Moi dans la satisfaction joyeuse de sa vulgarité. Aller au-devant des plaisanteries que les autres pourraient faire de nous, et non pas du tout nous moquer, mais nous glorifier de nos défauts et de nos vices; en faire étalage et parade; les transformer plaisamment en des qualités dont on a le droit d'être tout aussi fier qu'on l'a été jusqu'à présent de leur contraire; se conjouir en sa goinfrerie par exemple, ou dans sa couardise, à la manière des valets de Scarron; et mieux encore, comme Scarron lui-même, s'égayer et faire rire aux dépens de ses infirmités, tel est, d'après Francesco de Sanctis, le caractère essentiel de la poésie « bernesque »; et tel est bien, dans notre littérature, l'un au moins des caractères du burlesque. Il y a tout ensemble ici de la sensualité, du cynisme, et de la grimace. Il y a aussi du « réalisme », parce qu'il en faut pour décrire ou représenter avec exactitude ce que, dans le cours ordinaire de la vie, on est

plutôt accoutumé d'éloigner de ses yeux comme un objet de dégoût et d'horreur. L'éloge de la gale, par exemple, serait un bon thème de satire bernesque. On nomme ici par son nom ce que les honnêtes gens, quand ils en parlent, enveloppent de métaphores ou d'infinies circonlocutions...

Mais ce même caractère n'est-il pas aussi l'un de ceux du « roman picaresque » : *Lazarille de Tormes*, *la Fouine de Séville*, *Don Pablo de Ségovie*? Là en effet le point d'honneur est d'être un parfait *picaro*, ce qui veut dire, comme l'on sait, en bon français, un drôle accompli. Les actions dont on se fait gloire sont de celles qui mènent généralement en droiture un homme aux galères ou à la potence, et, naturellement, quand on les raconte, ce n'est point en style de cour ni même d'alcôve. Il faut écrire selon qu'on agit ! A cet égard, — et sans en procéder historiquement le moins du monde — le roman picaresque offrait donc aux imaginations le même attrait pervers que la poésie « bernesque ». Il offrait les mêmes éléments à l'imitation. C'était encore et toujours le Moi qui s'étalait, quelquefois dans les mêmes attitudes, et quand ce n'étaient pas les mêmes, alors, au lieu du Moi d'un bourgeois égoïste et corrompu, comme Berni, c'était le Moi des filous et des filles de Madrid et de Séville. Le langage, après cela, ne différait qu'en un point : s'il y a plus d'obscénités dans la poésie « bernesque », il y a plus de grossièretés, il y a surtout plus de férocité, dans le roman « picaresque ». Mais c'était bien au fond la même chose; et on conçoit aisément qu'aussitôt que le désordre du temps l'a permis, c'est-à-dire dès le début de la régence

d'Anne d'Autriche, 1643-1644, les deux courants se soient rejoints, unis et confondus pour donner naissance à notre « burlesque ».

C'est ce qui suffirait, quand nous n'en aurions point par ailleurs d'excellentes raisons, pour nous empêcher de voir dans le développement du burlesque une réaction contre la « préciosité ». Nulle opinion n'est plus fausse, quoique nulle opinion ne soit plus répandue, et qu'on la retrouve à peu près dans toutes nos histoires de la littérature. Théophile Gautier, vers 1844, écrivait dans ses *Grotesques* : « Depuis Malherbe, la langue française a été prise d'un accès de pruderie et de préciosité dans les idées et dans les termes vraiment extraordinaire. Tout détail était proscrit comme familier, tout vocable usuel comme bas ou prosaïque. L'on en était venu à n'écrire qu'avec cinq ou six cents mots, et la langue littéraire était, au milieu de l'idiome général, comme un dialecte abstrait à l'usage des savants. A côté de cette poésie si noble et si dédaigneuse, s'établit un genre complètement opposé, mais tout aussi faux assurément, le burlesque, qui s'obstinait à ne voir les choses que par leur aspect difforme et grimaçant, à rechercher la trivialité, à ne se servir que de termes populaires ou ridicules ». Encore Gautier discernait-il fort bien ce qu'il y a dans le burlesque de voulu ou d'artificiel et l'opposait-il moins à la préciosité, d'une manière générale, qu'à la doctrine de Malherbe. Il commentait d'ailleurs, en cet endroit de son *Scarron*, la préface de *Cromwell*, et il essayait par avance d'excepter « le grotesque » de la condamnation qu'il allait porter contre le burlesque. Il croyait en avoir

trouvé le moyen dans une distinction qu'il faisait entre la « bouffonnerie » et la « parodie » ; et il disait, à ce propos : « Nous admettons parfaitement la bouffonnerie... mais nous avouons ne rien comprendre à la parodie, au travestissement. Le *Virgile travesti*, un des principaux ouvrages de Scarron, et celui qui a fondé sa réputation, est à coup sûr un de ceux qui nous plaisent le moins ». La distinction de Gautier mérite certainement d'être retenue.

Mais l'opinion qu'il exprimait s'est accréditée depuis lors, et il n'est pas douteux que, d'une manière générale, dans nos histoires de la littérature, les Théophile de Viau, les Saint-Amant, les Cyrano de Bergerac, et Scarron au-dessus d'eux, nous soient tous donnés comme les représentants de la liberté d'écrire, et même quelquefois de « penser ». Tandis que donc, sous la triple influence de l'hôtel de Rambouillet, de l'Académie française à ses débuts, et bientôt de la cour de Louis XIV jeune, une littérature aristocratique se formait, précieuse et galante, héroïque et romanesque, « noble » et mondaine, oratoire et morale, — qui serait celle que nous retrouvons dans les *Lettres de Balzac* et dans les *Œuvres de Voiture*, dans les romans de La Calprenède, sa *Cassandre* ou sa *Cléopâtre*, et dans ceux de Mlle de Scudéri, dans les tragi-comédies de Du Ryer, de Tristan, de Rotrou, de Corneille même et jusque dans les discours des prédicateurs à la mode, — les « burlesques », fidèles au vieil esprit gaulois, qui serait l'esprit de Montaigne et surtout de Rabelais, auraient les premiers secoué un joug insupportable ; rendu à l'écrivain la conscience de son originalité compromise dans la fréquentation des gens de cour ; revendiqué

contre cet idéal de fausse élégance et d'héroïsme déclamatoire les droits de la nature et de la vérité; ramené l'art à l'observation et à l'imitation de la vie; et enfin, et ainsi, préparé les voies à la satire de Boileau, à la fable de La Fontaine, à la comédie de Molière. Le jaillissement brusque de leur gaîté aurait fait comme éclater, et voler en morceaux les cadres artificiels que les salons essayaient d'imposer à la littérature. C'est eux qui l'auraient comme remise en contact avec une « réalité » dont il semblait qu'elle eût perdu le sens en s'isolant du « populaire ». Ils auraient retrempé la langue à ses véritables sources, qui seraient plutôt, s'il fallait opter, le style d'amour des servantes que celui des marquises, et le jargon des halles que le « phœbus » de Vadius et de Trissotin. Leurs « parodies », en même temps qu'elles seraient la revanche du bon sens, auraient eu presque une portée sociale. Et, après tout cela, si l'on ne va pas précisément jusqu'à les transformer, pour honorer leur « libertinage », — et comme on l'a fait de Molière et de Rabelais, — en « précurseurs de la Révolution française », du moins voit-on, et croit-on avoir le droit de voir en eux les ancêtres trop longtemps méconnus de tout ce que nous avons depuis lors appelé des noms de « réalisme » et de « naturalisme ».

L'erreur n'est pas inexplicable. Il est certain que ni Théophile, ni Saint-Amant, ni Cyrano, ni surtout Scarron, ni même d'Assoucy n'ont manqué de verve, et la licence qu'ils se donnent de dire « tout ce qui leur passe par la tête » communique d'ordinaire à tout ce qu'ils écrivent un air d'indépendance qui resssemble à de la vérité. Aussi bien toute satire, à tous les

degrés, est-elle nécessairement « réaliste »; et le vocabulaire de l'invective, plus pittoresque, plus coloré, plus abondant que celui du panégyrique, au moins en notre langue, a-t-il toujours quelque chose de plus précis et de plus concret. C'est justement le cas de nos « burlesques ». On n'en a point dressé les statistiques, mais il y a des chances pour que le vocabulaire de Scarron soit plus étendu, plus familier, moins abstrait surtout que celui de Corneille. Et comme enfin, en sa qualité de burlesque, les sujets que traite Scarron sont en quelque manière de la vie quotidienne, actuels, bourgeois et populaires, il en résulte une apparence de « naturalisme » à laquelle on a pu se laisser surprendre. Mais après s'être laissé « surprendre », et en avoir bien vu les raisons, il est temps de se « reprendre ». Une première erreur sur les caractères du burlesque en a comme engendré beaucoup d'autres, dont nous avons déjà dit que quelques-unes affectaient gravement l'histoire littéraire. Serrons donc la question de plus près, et, puisqu'elle se trouve posée sur la nature des rapports du « burlesque » avec le « précieux », prenons-la comme on la pose; et tâchons de montrer que, bien loin de s'être déterminé par son opposition avec le « précieux », le « burlesque », au contraire, n'est lui-même qu'une forme du « précieux »; ou peut-être, et pour mieux dire, ils ne sont tous les deux que deux formes ou deux phases réciproques et inverses d'une même maladie des langues, de l'art et de l'esprit.

II

Les rivalités littéraires sont rarement pacifiques, ou même seulement courtoises. Quand, par exemple, Molière, en 1659, aura donné ses *Précieuses ridicules*, et, en 1662, son *École des Femmes*, précieuses et précieux, qui se sentiront touchés à fond, quoique non pas atteints mortellement, se coaliseront aussitôt contre lui, pour l'attaquer par tous les moyens qu'ils pourront; et, quelques années plus tard, 1664-1665, quand, à son tour, Boileau fera paraître ses premières *Satires*, ce n'est pas seulement par des épigrammes qu'on lui ripostera, ni même par des plaisanteries analogues aux siennes, lesquelles déjà passent quelquefois la mesure, mais il soulèvera de véritables fureurs, et, comme Molière et avec Molière, ses ennemis le poursuivront sans scrupule ni remords jusque dans ses mœurs et sa vie privée. Il y a donc lieu de croire qu'entre 1640 et 1660, si les « académistes » et les « précieux », la société de Conrart ou celle de l'hôtel de Rambouillet, les Ménage et les Chapelain, les Voiture et les Balzac, les Pellisson, les Scudéri s'étaient sentis atteints, ou même visés par les « burlesques », ils n'auraient pas été les premiers à les applaudir, et ils leur eussent dès lors opposé la même résistance qu'opposeront bientôt ceux d'entre eux qui vivront encore alors aux Molière et aux Boileau!

Cependant, c'est le contraire que nous voyons se produire; et, à cet égard, puisque c'est lui que l'on veut qui soit le maître du genre, il n'y a rien de plus caractéristique ni de plus probant que le cas de

Scarron. Sa première protectrice a été Mlle de Hautefort, l'amie de Louis XIII, une « très grande dame », la même qui, depuis, sous les titres de maréchale et duchesse de Schomberg, sera la protectrice, à Metz, des débuts de Bossuet. Grâce à elle et un peu par elle, sans doute, nous le voyons de bonne heure en relations presque familières avec ce que l'on pourrait appeler toutes les grandes « précieuses » du temps : Mme de Sévigné en est. « Il se fait porter chez ces dames »; et dès qu'il a épousé Françoise d'Aubigné, ce sont elles qui viennent chez lui, dans son petit hôtel de la rue Neuve-Saint-Louis. Les grossièretés de ses *Mazarinades* ne lui ont pas fait plus de tort auprès de tout ce beau monde que les inepties et les obscénités de son *Virgile travesti*. On admire universellement sa gaîté, son enjouement, son esprit. Ainsi le grand Balzac, dans une *Lettre* célèbre, dont les éditeurs de Scarron feront la préface naturelle de ses *Œuvres*. Enfin, — consécration suprême, — c'est Mlle de Scudéri elle-même, dans sa *Clélie*, qui le met, sous le nom de Scaurus, au premier rang des poètes de son temps : Mme Scarron, on le sait, y figure à côté de son mari, sous le nom de la belle Lyriane[1] ! Avouons que, si ce sont là les gens que Scarron a voulu « bafouer », ils n'ont pas l'air, en tout cas, de s'en être aperçus. Et, ils ont eu raison, car la vérité, c'est qu'il n'a nullement voulu les bafouer, pas plus

1. C'est sur la situation de Scarron dans la société de son temps qu'on lira avec intérêt le livre de M. Émile Magne. Les articles de M. de Boislisle renseigneront le lecteur sur le mobilier, le ménage, les habitudes domestiques et la condition pécuniaire du poète.

que ne l'a voulu son contemporain Saint-Amant; ni se faire une réputation d'homme d'esprit à leurs dépens; ni surtout et enfin, il n'a cru rompre avec un idéal littéraire dont on commence peut-être à voir que son « burlesque » n'est qu'une forme ou une variété.

Parcourons, en effet, les *Lettres* de Balzac, ou, si l'on le veut, celles de Voiture, ou encore les tragédies de Tristan et de Théophile : *Mariamne*, *la Mort de Crispe*, *Pyrame et Thisbé*. Quand Théophile écrivait les deux vers devenus fameux :

> Ah! voici le poignard qui du sang de son maître
> S'est souillé lâchement. Il en rougit, le traître;...

je ne voudrais pas du tout jurer qu'il « se prît au sérieux », comme on dit, et que son intention ne fût pas de faire sourire autant que d'étonner. Et Voiture, est-ce qu'il n'annonce pas Scarron, lui aussi, dans le rondeau : *A Mlle de Bourbon qui avait pris médecine*, ou encore, dans la petite pièce intitulée : *A une demoiselle qui avait les manches de sa chemise retroussées et sales* :

> Vous qui tenez incessamment
> Cent amans dedans votre manche,
> Tenez-les au moins proprement,
> Et faites qu'elle soit plus blanche...

Qu'on relise encore la lettre fameuse adressée au duc d'Enghien, datée de novembre 1643, et connue sous le nom de la *Lettre de la carpe au brochet*; ou pareillement, dix autres lettres, adressées à Mme de Rambouillet, ou à Mlle Paulet, « la Lionne ». Toutes ces lettres, je le sais bien, n'ont paru qu'en 1650, —

après le *Typhon*, et après le *Virgile travesti*, — mais on sait aussi qu'elles couraient de main en main, et elles peuvent passer pour autant de modèles du genre de plaisanteries qu'on se permettait quelquefois jusque dans la « chambre bleue » de l'incomparable Arthénice.

Elles n'ont pas toujours, j'en conviens, toute la grossièreté de celles de Scarron. Si l'on en voulait de plus grossières, c'est dans la collection des lettres de Balzac qu'il faudrait les chercher. Mais c'est déjà la note et c'est le genre! Quelle que soit l'origine étrangère du « burlesque », — et, à ce propos, il est bon de rappeler qu'au commencement du XVIIe siècle Voiture est, avec Chapelain, l'un des écrivains qui ont le mieux connu la littérature espagnole, — c'est par l'hôtel de Rambouillet, et en même temps que la « préciosité », pour des raisons à la fois analogues et contraires, que le « burlesque » s'est acclimaté dans notre littérature. C'est ce que M. Henri Chardon a très bien dit dans son *Scarron* : « Les vers burlesques, tels qu'ils étaient alors, au sortir des mains de Voiture et de l'hôtel de Rambouillet, c'est-à-dire avant qu'ils ne courussent les rues et qu'ils n'allassent s'encanailler en pleine Fronde, sont tout simplement le chef-d'œuvre et le produit le plus naturel de l'esprit français... » L'admiration passe ici la mesure, et les vers de Voiture ne sont pas des vers de Corneille, ni même de Malherbe! Mais M. Chardon a tout à fait raison quand il ajoute : « Ceux qui les applaudissaient, c'était les Hautefort, les Longueville, l'hôtel de Rambouillet..., » et sans doute, il est fort possible, après cela, que le goût, plus judicieux et plus déli-

cat, de la vieille marquise se soit offensé de la vulgarité des plaisanteries de Scarron. S'est elle donc reconnue et complue dans les moindres imitatrices de sa « préciosité »? L'imitation affecte volontiers d'être indiscrète ou excessive, ce qui est au surplus la seule manière qu'elle ait souvent de paraître originale. Mais c'est bien par l'hôtel de Rambouillet que le « burlesque » a fait son entrée dans le monde, et si peut-être, — pour parler le langage du lieu, — il a pris « en devenant grand garçon » des manières plus libres et plus brusques, il n'a jamais renié ses origines, et ses premiers protecteurs ne lui ont retiré pour cela ni leur estime, ni leur admiration, ni leur faveur.

Que signifie donc cette complaisance de la « préciosité » pour le « burlesque »? N'y faut-il voir qu'un « fait », comme l'on dit; le hasard d'une rencontre historique; un concours de circonstances qui n'a dû se produire qu'une fois? Ou plutôt ne serait-ce pas ici le témoignage d'une affinité naturelle des deux genres; et, tout en étant en un sens le contraire du « précieux », le « burlesque » n'en serait-il pas en même temps une espèce ou une variété? C'est ce que je crois, pour ma part, et c'est ce que je voudrais essayer de montrer.

On ne s'est trompé que d'une nuance en faisant de la « parodie » le principe essentiel du burlesque, et le mot, presque synonyme, dont il faut se servir est celui de « travestissement ». La « parodie » n'est qu'un genre littéraire : le « travestissement » est universel. On ne peut guère « parodier » que des œuvres d'art et même, à bien parler, que des œuvres litté-

raires ou musicales, mais il n'est rien qu'on ne puisse travestir. C'est de ce « travestissement » que le burlesque s'engendre. Joachim du Bellay, dans ses *Antiquités de Rome*, avait chanté les grandeurs de la ville à « nulle autre seconde » : *la Rome ridicule* de Saint-Amant n'est qu'un « travestissement » de celle de Du Bellay. Pareillement *les Mazarinades* de Scarron ne sont pas d'une autre espèce que son *Virgile travesti*. On remarquera que c'est ici ce qui distingue profondément le burlesque d'avec le comique, et, ne disons pas seulement Molière d'avec Scarron, mais Molière d'avec lui-même. Le comique de *l'École des Femmes* est vraiment du comique : celui de la cérémonie du *Bourgeois Gentilhomme* ou du *Malade imaginaire* n'est proprement que du burlesque. Ils ne sont aussi tous les deux que du « travestissement [1] ». *L'École des Femmes* est de l'observation.

Et voici maintenant ce qui distingue le « burlesque » d'avec le « satirique » ou d'avec l'ironie : c'est que le burlesque ne s'inspire d'aucune intention qui le dépasse. Boileau, dans ses premières *Satires*, ne s'en rendra pas très bien compte, et, à vrai dire, ses *Embarras de Paris*, ou son *Repas ridicule*, dont les romantiques affecteront de faire autant ou plus d'estime que de ses plus belles *Épîtres*, ne sont que du burlesque. Pourquoi cela? parce qu'il n'y laisse percer d'autre intention que de faire rire, et, comme un simple Scarron, tant aux dépens des choses dont

1. C'est Walckenaer, je crois, qui fait remarquer quelque part qu'aucune époque historique n'a poussé plus loin que la Fronde le goût du « travestissement » : et la remarque vaut la peine d'être retenue.

il se moque, que par le moyen ou l'étalage de sa propre virtuosité. C'est encore un caractère du burlesque. Ses travestissements ne mènent ni ne riment à rien. Ils sont leur objet à eux-mêmes. Le poète nous invite à nous en amuser avec lui. Pas davantage! Quand il fait l'éloge emphatique de la tomate ou du potiron, il ne songe nullement à nous en dégoûter. Il ne veut pas non plus nous donner une leçon de jardinage. On chercherait vainement une « symbolique » dans *le Typhon*. Au contraire, il y en a une dans *les Voyages de Gulliver*. Le propre du burlesque est de trouver en soi sa suffisante raison d'être. Mais sans insister sur des distinctions, qui d'ailleurs ont leur importance, il nous suffit ici qu'en substance et au fond, le burlesque soit le « travestissement », et ainsi, par définition, une altération ou une déformation de la nature.

Nous touchons le point capital. On croit communément de nos jours que l'art, en général, et la fiction poétique, en particulier, se seraient en tout temps proposé comme objet « l'imitation de la nature ». Il n'y a rien de moins conforme à la vérité de l'histoire. Nous l'avons dit plusieurs fois, ici même, et nous ne saurions trop le redire. Taine écrivait, dans sa *Philosophie de l'Art*, en 1867, et par conséquent au temps de la pleine faveur du « réalisme » : « Les plus grandes écoles d'art sont celles qui, dans l'imitation de la nature, ont le plus altéré les rapports réels des choses »; et, comme il s'adressait aux élèves de l'École des Beaux-Arts, il invoquait, à l'appui de son affirmation, l'exemple de Michel-Ange et celui de Rubens. En Sorbonne ou au

Collège de France, il eût appelé en témoignage la tragédie de Corneille et le drame d'Hugo. Avait-il raison, après cela, de dire : « Les plus grandes écoles? » C'est une question, et il ne s'agit point aujourd'hui de donner des rangs. Mais, pour ne pas sortir du champ de la littérature, et de la littérature française, il est bien certain que ni Ronsard et son école, ni Malherbe, ni surtout nos « précieux », au début du XVIIe siècle, ne se sont proposé d'imiter la nature, mais au contraire de l' « orner », de l' « embellir », ou, comme Balzac et comme Corneille, lorsqu'ils croyaient en avoir la force, de l' « héroïser ». L'exemple de Corneille, à cet égard, est caractéristique, si l'on songe à cette « admiration » dont il a fait, comme l'on sait, le principal ressort de son théâtre, et qui l'a finalement conduit à cette énormité que « l'invraisemblable » était peut-être l'objet de l'art, ou tout au moins de son art : « Le sujet d'une belle tragédie *doit* n'être pas vraisemblable ». Or, Corneille, — et quoi qu'on en dise, — n'est lui-même que le premier, le plus grand, le plus illustre des « précieux », mais un « précieux » ; et, à ce propos, il ne faut pas se lasser de rappeler que ni Molière, ni Racine, ni Boileau ne l'ont excepté des critiques qu'ils dirigeaient contre l'hôtel de Rambouillet.

Nous avons aujourd'hui la manie de réconcilier dans la mort des adversaires qui, tandis qu'ils vivaient, n'ont travaillé qu'à se nuire. Mais c'est bien à Corneille que s'en prend Molière dans le passage connu de sa *Critique de l'École des Femmes* sur la difficulté relative de la comédie et de la tragédie. On exagérerait à peine si l'on disait que presque

toutes les *Préfaces* de Racine sont dirigées contre Corneille. Le troisième chant de *l'Art poétique*, en ce qui regarde la tragédie, n'est qu'une comparaison de la tragédie de Racine avec celle de Corneille, — et au pire dommage de Corneille. Et sans doute, Boileau, Racine, Molière ont eu raison! Car, tous les défauts des précieux, comme aussi toutes leurs qualités, sont ceux de Corneille, et ce qui lui ressemble, ou ce qui lui ressemblerait le plus dans la littérature de son temps, ce serait les romans de Mlle de Scudéri, *Ibrahim*, *le Grand Cyrus*, *Clélie*, si seulement la longueur n'en était pas insupportable, et le style plus banal encore que prolixe et verbeux. Mais la source d'inspiration est la même. On « n'imite » ici la nature qu'en vue de l' « embellir » ou de l' « orner ». On prend à la lettre, et avant la lettre, le mot célèbre : « Quelle vanité que la peinture qui attire notre admiration par l'imitation de choses dont nous n'admirons point les originaux! » et, en conséquence, l'art consiste justement dans ce que l'on ajoute à ces originaux. L'original n'est plus qu'un prétexte ou un point de départ, et c'est tout ce qu'il garde, si je puis ainsi dire, de commun avec l'intention de l'artiste ou du poète. Et, dans de telles conditions, s'il ne demeure plus qu'une question, qui est de savoir « comment » on déformera la nature, c'est ici, nous semble-t-il, qu'on ne saurait méconnaître l'étroite parenté du précieux et du burlesque. Le théâtre de Scarron est si peu le contraire de celui de Corneille qu'il en est l' « envers » ou le « revers ».

De même que le burlesque, en effet, c'est par le moyen du « travestissement » que le précieux se réa-

lise, et si bien qu'il devient quelquefois difficile de les distinguer l'un de l'autre. Lorsque Cathos dit à son petit laquais : « Voiturez-nous ici les commodités de la conversation », si son langage est précieux ou burlesque, on pourrait dire en vérité que nous ne le savons que depuis Molière; mais ce qui n'est pas douteux, c'est que toute la finesse et la distinction qu'elle croit mettre dans sa façon de parler ne consistent qu'à « déguiser » ce qu'elle veut désigner. Périphrase, métaphore, altération de sens, présentation de l'objet par son aspect le plus inattendu :

> Ne dis plus qu'il est amarante,
> Dis plutôt qu'il est de ma rente,

si l'on analyse l'un après l'autre les procédés du style précieux, on trouvera de la sorte que la loi principale en est de « transposer » ou de « travestir ». Il s'agit précisément, dans le style précieux comme dans le style burlesque, de ne pas nommer les choses par leur nom. Ce que les burlesques avilissent pour nous faire rire, les précieux le fardent pour nous le faire admirer. Également éloignés de vouloir imiter la nature, ils s'accordent en ce point que le triomphe de l'art est de la dénaturer. On est alors poète ou romancier dans la mesure où l'on passe la nature. Et d'ailleurs on passe la nature, on en sort, si je puis ainsi parler, par l'extrémité que l'on veut, celui-ci, comme Corneille, en poussant à bout l'héroïsme, et celui-là, comme Scarron, en outrant la caricature, Mlle de Scudéri, en raffinant sur le sentiment, et Balzac, en se guindant sur le modèle des « anciens Romains ». Le propre d'un système d'art complet,

qu'on le fasse consister dans l'imitation ou dans l'altération de la nature, est de comporter plus d'une manifestation de lui-même, et l'auteur d'*Andromaque* est de la même école que celui de *l'Avare*. C'est à peu près ainsi que le burlesque et le précieux sont, comme on pourrait dire, des « espèces » d'un même « genre », et s'opposent d'ailleurs par autant de traits que l'on voudra, mais ne sont, en ce qu'ils ont d'essentiel, que les expressions d'un même système ou idéal d'art.

Ajoutez qu'en outre le burlesque et le précieux, par des moyens analogues et contraires, se proposent uniquement le même but, qui est « l'émerveillement », la surprise ou l'étonnement du lecteur, ce que le cavalier Marin, en sa langue, appelait la *maraviglia*. Toute autre considération, — didactique ou morale, scientifique ou objective, — leur est entièrement étrangère. Le choix même des sujets ne se détermine qu'en raison des « ornements » ou « des embellissements » que les sujets peuvent recevoir, et dans la mesure où lesdits sujets semblent propres à faire valoir les qualités de l'auteur qui les traite :

... Et quæ
Desperat tractata nitescere posse, relinquit.

C'est même ici par où le système d'art dont ils procèdent évolue, comme vers sa limite, vers le système de « l'art pour l'art ». La forme n'y domine pas seulement le fond : elle le commande. On ne choisit pour le représenter que ce qui rentre dans les convenances personnelles de l'auteur. Et, après cela, quand le sujet « a plu », quand le public a témoigné

qu'il ne faisait pas de l'auteur, Corneille ou Scarron, moins d'estime que l'auteur lui-même, l'objet de l'art, dans l'un et dans l'autre cas, est pleinement atteint.

Comment donc l'opinion s'est-elle établie que l'intention de nos burlesques aurait été de réagir contre nos précieux; et qu'à leur manière les Saint-Amant et les Scarron seraient ainsi, dans l'histoire de notre littérature du XVIIe siècle, les précurseurs des Molière et des Racine, des La Fontaine et des Boileau? L'un de ces derniers l'avait pourtant écrit, au lendemain même de *l'École des Femmes*, que c'en était fait du burlesque autant que du précieux, après *les Précieuses ridicules* :

> Nous avons changé de méthode;
> Jodelet n'est plus à la mode
> Et maintenant il ne faut pas
> Quitter la nature d'un pas.

Jodelet? tout le monde, en 1662, entendait Scarron, sous ce nom, qu'il avait rendu populaire; et ces quatre petits vers, bien plats, de La Fontaine, lequel n'était pas encore l'auteur de ses *Fables*, ne sont-ils pas significatifs? Mais en France, depuis Rabelais, ou même depuis le temps de nos *Fabliaux*, on a volontiers confondu l' « imitation de la nature » avec la grossièreté pure et simple, ou du moins avec la vulgarité, comme on a confondu la franchise avec le cynisme; et c'est une erreur dont je crains que nous ne soyons pas tout à fait revenus. De ce que la grossièreté des termes, involontaire ou voulue, et la bassesse ou la trivialité des sentiments, tantôt réelle et tantôt affectée, sont des éléments

nécessaires ou constitutifs du burlesque, on en a donc conclu que le burlesque c'était le « naturalisme », et par conséquent le contraire du précieux. On aurait dû faire attention que les contemporains, comme nous venons de le voir, ne s'y sont pas mépris, et quand je parle ici des contemporains, ce n'est plus seulement aux précieux que je songe, mais à ceux qui n'ont pas alors moins vivement attaqué les

Pousseuses de tendresse et de beaux sentiments

que les « turlupins ». Les burlesques sont les turlupins de Molière.

Quant à la raison de leurs attaques, elle est facile maintenant à dire. Ces grands, et bons, et vrais « naturalistes » ne peuvent admettre que leur art se fasse un principe, ou seulement un moyen, de l'altération ou de la déformation de la nature. Je ne dis pas qu'ils ne se proposent eux-mêmes rien au delà de l'imitation de la nature; et, au contraire, je crois que cette imitation se subordonne assez souvent chez eux à quelque fin, — polémique ou satirique, didactique ou morale, — qu'ils considèrent comme plus haute. S'ils ne se posent point en « réformateurs », ils s'instituent bien, et de propos délibéré, les critiques des mœurs de leur temps. La Fontaine lui-même prétendra l'être. Je ne dis pas non plus qu'à ce mot de « nature », dont on a fait, et dont on fait encore de nos jours, tant d'emplois si différents, ils donnent tous toute l'étendue qu'un Honoré de Balzac, par exemple, lui donnera dans sa *Comédie*. Ils sont plus jeunes que nous de deux siècles entiers! Et j'ajou-

terai, si l'on veut, que Molière, directeur de théâtre, et, comme tel, obligé d'avoir toujours l'œil à la recette, mettra plus d'une fois sous clef les règles de son esthétique, pour écrire *Monsieur de Pourceaugnac* ou *les Fourberies de Scapin.* Mais leur point de départ sera toujours l'imitation de la nature, et parce qu'il sera l'imitation de la nature, c'est pour cela qu'ils ne s'en prendront ni plus ni moins, mais également aux burlesques et aux précieux.

C'est aussi pourquoi leur prétendue victoire, — la victoire qu'ils ont eux-mêmes cru qu'ils avaient remportée, et qu'on célèbre encore dans la plupart de nos histoires de la littérature, — cette victoire a duré tout juste autant que la vie publique de Molière, 1659-1673, et que l'activité littéraire de Boileau, 1664-1680. La revanche de la préciosité commence avec la mémorable et déloyale opposition que mènera contre Racine la cabale de Pradon et de Mme Deshoulières. Elle se continue, pour ainsi dire, à travers la querelle des anciens et des modernes, et on sait que Ch. Perrault, Fontenelle, Marivaux, Montesquieu même, — le Montesquieu des *Lettres persanes*, 1721, et du *Temple de Gnide*, 1725, — en seront d'illustres représentants. Molière, Boileau, Racine, La Fontaine non seulement n'ont pas triomphé, mais on s'efforce universellement à réagir contre eux; on conspire contre leur gloire dans le salon de Mme de Lambert; et, ne l'oublions pas, pour qu'on leur rende une complète justice, il faudra que le XVIIIe siècle ait accompli plus de la moitié de son cours.

III

De ces observations on peut tirer diverses conclusions, de diverse nature, parmi lesquelles j'en indiquerai qui intéressent, les unes la littérature générale, et les autres l'histoire de la littérature française au XVIIe siècle.

C'est ainsi d'abord que, si le burlesque et le précieux ne sont au fond qu'une même chose, une même conception ou un même idéal d'art, il apparaît clairement que l'histoire littéraire du XVIIe siècle se divise, non pas en deux, mais en trois périodes parfaitement distinctes, qui, nécessairement, se succèdent ou se continuent dans le temps, mais seulement dans le temps, et s'opposent d'ailleurs par tous leurs caractères. Encore une fois, — et quoique, tout récemment, on ait redit encore le contraire sur tous les tons, — Molière n'est pas le « continuateur » de Scarron, à moins que ce ne soit dans la cérémonie du *Bourgeois Gentilhomme* ou dans celle du *Malade imaginaire*, ni Racine surtout n'est le « continuateur » de Corneille. Je laisse de côté la question de savoir jusqu'à quel point ils y ont réussi, mais leur intention formelle a été de faire « autrement » que Corneille et Scarron, et c'est sur cette intention, consciente et parfaitement raisonnée, qu'il faut juger leur œuvre. Telle également a été, quelques années plus tard, l'intention des Fontenelle, par exemple, et des Marivaux, et généralement de tous ceux qui se sont portés contre les « anciens » les champions

acharnés des « modernes » : Marivaux a voulu faire autrement que Molière, et Fontenelle autrement que Racine. C'est ici, vers 1685 ou 1690, que commence la troisième période. Et il est remarquable, mais surtout instructif que, voulant faire autrement, on n'en ait pas alors trouvé d'autre moyen, ou de plus prompt, ni de plus sûr que de revenir au « burlesque » et à la « préciosité », comme si l'on croyait n'avoir pas épuisé la fécondité de cette conception d'art. C'est une des raisons encore que nous avons de penser que le burlesque, pas plus que le précieux, n'est un accident historique particulier, qui ne se serait vu qu'une fois, en des circonstances déterminées, mais au contraire une tendance intime ou une direction naturelle de l'esprit humain, qui se donnerait carrière selon les époques, au gré du caprice de la mode ou de la fantaisie de l'écrivain, et de la faveur avec laquelle l'opinion les accueillerait.

Et, aussi bien, ne le sait-on pas, qu'avec une obstination que l'on a peine à s'expliquer, c'est par des « travestissements » que débute le futur auteur des *Fausses Confidences* et du *Jeu de l'Amour et du Hasard*? On a essayé de le justifier, et de nous montrer dans les romans de sa jeunesse, tels que les *Effets surprenants de la sympathie*, une dérision des longs romans à la Scudéri, dont il aurait voulu, nous dit-on, dégoûter le public, mais dont nous pouvons en tous cas tenir pour assuré qu'il avait commencé par faire, lui Marivaux, ses délices. Ici encore, ni Molière, ni Boileau n'avaient pu enlever un lecteur à l' « illustre fille »; et ce n'est pas seulement l'auteur de *Marianne*, c'est celui de *Manon*

Lescaut que nous trouverons plein de complaisance et d'admiration pour ce genre de récits. Mais, dans son *Télémaque* ou dans son *Iliade travestie*, l'intention de Marivaux ne diffère nullement de celle de Scarron. Il veut faire rire, et il veut faire rire par les mêmes moyens, dont le principal est le « travestissement », et sans en excepter au besoin, lui qui sera le précieux Marivaux, la grossièreté du langage. Ajoute-t-il peut-être à cette intention une intention particulière que Scarron n'avait pas, et qui est de faire rire aux dépens de l' « antiquité » ? C'est alors en cela qu'il est déjà du parti des « modernes » ; et puis, notons ce point que, n'étant pas très lettré lui-même, il juge inutile ou impertinent que d'autres le soient. Les « illettrés » dans l'histoire de notre littérature, — je veux dire ceux qui n'ont pas reçu la culture classique ou qui n'en ont pas profité, — ont toujours été du parti des « modernes ». Mais ce n'est pas ici le lieu d'insister ; l'indication nous entraînerait trop loin si nous la poussions ; et ce que je veux seulement établir par l'exemple de Marivaux, caractéristique sans doute entre tous, c'est qu'il n'a manqué pour faire fortune, au burlesque de l'*Iliade*, ou du *Télémaque travestis*, qu'un public aussi favorable, et à certains égards aussi neuf que l'avait été celui de Scarron.

On pourrait suivre, si l'on le voulait, cette veine du « burlesque » à travers le XVIIIe siècle, et, — quoique, s'il n'y a pas de burlesque sans travestissement, il pût y avoir du travestissement sans burlesque, — nous y rapporterions volontiers, pour notre part, ces dégui sements à l'orientale dont les *Lettres persanes* sont

demeurées le plus célèbre. On consultera sur ce sujet un livre récent, auquel nous nous proposons de prochainement revenir : c'est *l'Orient dans la littérature française des XVIIe et XVIIIe siècles* [1]. Les *Lettres persanes* pourraient faire illusion ; et ce semble que, de l'Orient tel que le révélaient aux hommes du XVIIIe siècle voyageurs, missionnaires, traducteurs, Montesquieu ait goûté la couleur exotique ; mais consultez Lesage, — son théâtre de la Foire, *Arlequin roi de Serendib* ou *Arlequin Hulla*, — et vous verrez que c'est d'abord et principalement comme d'un moyen d'amusement assez vulgaire et de satire assez grosse qu'on a usé de cet orientalisme. A une autre génération, les Siamois de Dufresny, les Persans de Montesquieu, les Turcs de Lesage ont procuré le même genre de divertissement qu'à leurs contemporains les caricatures de Scarron et de d'Assoucy. Ceux qui les ont mis en scène ne se sont proposé, comme les burlesques, que de faire rire, en exagérant ou en déformant la nature et la vérité. C'est tout à fait par hasard que, sous ces déguisements, quelques traits de juste satire se sont glissés de loin en loin dans leur œuvre. Il convient seulement d'ajouter que tandis que le burlesque de leurs prédécesseurs n'avait été que cynique, l'Orient, et l'idée qu'on s'en faisait alors, a permis aux nouveaux précieux de donner à leurs œuvres un accent de libertinage qui en fait trop souvent l'unique et honteuse originalité.

C'est à Crébillon fils que je songe en écrivant ceci. L'étrange personnage qui se délassait de ses fonctions

1. *L'Orient dans la littérature française des XVIIe et XVIIIe siècles*, par M. Pierre Martino, 1 vol. in-8°, Paris, 1906, Hachette.

de « censeur royal » en écrivant *l'Écumoire* ou *le Sopha*, et qu'une chaste et riche Anglaise épousa pour ce qu'elle avait découvert de sentimentalité dans ses polissonneries, n'a généralement pas de place dans nos histoires de la littérature ; et assurément, je ne demande pas qu'on lui en fasse une ! Mais ce que pourtant il faut savoir, — et au besoin nous en trouverions la preuve dans la manière dont Marivaux a parlé de lui, comme d'un émule qui le déshonorait en l'exagérant, — c'est que son succès a été considérable ; et, la raison de ce succès, je ne la vois pas moins dans l'extravagance ou le burlesque de ses inventions que dans l'indécence de ses propos ou le libertinage de ses « analyses ». Ce n'est pas du tout le nom d'épicurien ou de voluptueux, ou quelque autre plus sévère, que ses contemporains lui donnent, mais celui de « fou », de « grand fou », c'est-à-dire d'auteur éminemment plaisant, dont les imaginations surprennent autant qu'elles font rire, ou même ne font rire que de ce qu'elles offrent de surprenant et d'inattendu. Les romans de Crébillon, comme les parodies de Lesage ou les travestissements de Marivaux, appartiennent à l'histoire de la littérature du burlesque.

Et nous serions tentés d'en dire autant du « vaudeville » naissant si, du moins, on en veut avec nous retrouver les origines dans cette littérature dramatique des dernières années du XVIIIe siècle, qui procède elle-même du *Théâtre de la Foire*, et qu'on voit alors se répandre sur nos boulevards. Car c'est bien une forme de « burlesque », — comme le vaudeville de Duvert et Lauzanne, comme celui de Labiche, — et on le verrait clairement si l'on prenait la peine d'en ana-

lyser les éléments. Mais il y a mieux que tout cela pour montrer dans l'histoire de notre littérature la continuité de la fortune du « burlesque », il y a la *Préface de Cromwell*; il y a le théâtre de Victor Hugo, il y aurait ses *Misérables*; il y a toute cette littérature romantique « seconde », si je puis ainsi dire, qui s'inspira, non pas de la Pléiade, comme on l'a erronément prétendu, mais, par l'intermédiaire de Gautier, de l'époque et du style Louis XIII; il y a l'auteur de *Tragaldabas*; il y a celui des *Odes funambulesques*; — il y a aussi, puisque, en ce moment même, on le joue sur la scène de la Comédie-Française, l'auteur de la *Fontaine de Jouvence*, M. Émile Bergerat.

On peut dire qu'essentiellement la *Préface de Cromwell* n'est que la revendication des droits du « burlesque » dans l'art. Elle n'a d'ailleurs aucune valeur, quoiqu'on ait essayé d'en faire ce qu'on appelle « un texte classique », et l'ignorance extraordinaire d'Hugo n'y a d'égale que son outrecuidance. Mais les droits du « burlesque » ou du « grotesque » dans l'art, qu'Hugo ne distingue pas ni ne distinguera jamais du comique ou même du « naturel », — voyez ses *Chansons des Rues et des Bois*, — y sont affirmés avec une force, une confiance et une autorité singulières. A la vérité, ce n'était point qu'alors Hugo prétendît entreprendre une réhabilitation de Scarron ou de Saint-Amant, lesquels sans doute il n'avait pas plus lus que Ronsard ou que Du Bellay. Je ne dirai pas davantage qu'entre son prodigieux génie et le talent de l'auteur du *Typhon* il y eût des affinités naturelles! Tout au plus ferai-je observer qu'avec d'énormes différences de style, rien ne ressemble

davantage à *Dom Japhet d'Arménie* que le quatrième acte de *Ruy Blas.* Mais ce que je crois surtout qu'on peut dire, et ce qui est plus intéressant à constater que tout le reste, c'est cette renaissance du grotesque en des conditions et circonstances aussi différentes qu'il se puisse de celles qui avaient marqué le temps de sa première apparition. Et quand précisément, vers 1850, le mélange de « grotesque » et de « précieux » qu'a été le « romantisme » cessera d'être à la mode, alors, comme deux cents ans auparavant, ce sera « l'imitation de la nature » qu'on lui opposera.

Aussi bien n'est-ce pas seulement dans l'histoire de notre littérature qu'on pourrait suivre, d'âge en âge, à travers ses alternatives de faveur ou de discrédit, le développement du burlesque, c'est dans les autres littératures de l'Europe moderne, et notamment dans celles qui se sont développées sous l'influence de la littérature italienne de la Renaissance. Et, en effet, *Euphuisme* en Angleterre, *Gongorisme* ou *Cultisme* en Espagne, *Marinisme* en Italie, le « précieux » et le « burlesque », quelque définition qu'on en donne, ne sont pas des « faits historiques » particuliers, contemporains des circonstances particulières qui les ont vus naître, limités eux-mêmes, et bornés dans l'histoire aux frontières chronologiques de ces circonstances : ce sont des « faits littéraires généraux ». Un savant et spirituel jésuite, fort ami de Balzac, à qui son livre est dédié, le P. Vavasseur, a essayé de montrer, dans son *De ludicra dictione*, que le bon goût des Latins et des Grecs les avait généralement préservés de verser dans le « bur-

lesque[1] ». Il y a, je crois, du vrai, dans cette opinion, et j'y souscrirais en partie, pour ce qui regarde les littératures anciennes, si ce n'était un certain Aristophane, dont l'atticisme est un peu mêlé ; mais, dans toutes les littératures de l'Europe moderne, à un moment donné de l'histoire, la maladie du « burlesque » et celle du « précieux » ont sévi. L'exemple ou l'autorité des anciens n'y peut rien !

Nous croirons donc que le « précieux » et le « burlesque » sont comme des crises par lesquelles il faut que passent les langues. Et cette crise, nous rappellerons en passant que le français ne s'est pas mal trouvé de l'avoir traversée : Molière lui-même et Boileau doivent certainement, — et on le prouverait, — plus qu'ils ne pensaient eux-mêmes à ces « beaux esprits », et peut-être à ces « turlupins » qu'ils ont décriés. Nous verrons encore, dans le « burlesque » ou dans le « précieux », des formes ou des procédés d'art, je dirai même toute une esthétique ; et si le premier article de cette esthétique consiste à croire que l'objet de l'art est l' « embellissement » ou le « perfectionnement de la nature », elle est donc presque platonicienne. Il est plaisant, mais d'ailleurs nullement paradoxal, si nous avons réussi à nous faire comprendre, que Scarron soit ainsi, de très loin, mais très authentiquement apparenté à Platon. Et peut-être enfin, dans le « burlesque » comme dans le « précieux », faut-il voir plus que des formes ou des procédés d'art, et véritablement une « constitution

1. *Francisci Vavassoris S. I. de ludicra dictione liber, in quo tota jocandi ratio ex veterum scriptis æstimatur.* Un vol. in-4, Paris, 1658, Sébastien Cramoisy.

d'esprit ». Il y a des esprits ainsi faits que rien de simple et surtout de naturel ne les intéresse, et l'art ne commence pour eux qu'avec l'exception ; il n'est à leurs yeux que traduction, transposition, ou interprétation. C'est ce qu'il serait intéressant de montrer dans une étude plus étendue, qui s'appliquerait à toutes les littératures modernes.

En attendant, il ne nous reste plus qu'à prévenir une dernière objection, et s'il est vrai que le « burlesque » et le « précieux » soient des « formes d'art », ou une « constitution d'esprit », il nous reste à dire en terminant quel droit nous avons de les appeler des « maladies ». Il n'y a rien de plus facile! C'est que, comme nous croyons l'avoir montré, l'esthétique du « burlesque » et du « précieux » s'opposent à l'esthétique fondée sur l' « imitation de la nature »; et dans toutes les littératures, — je crois qu'on pourrait dire dans tous les arts d'imitation, — nous voyons et nous constatons que les grandes œuvres, unanimement reconnues pour telles, ne relèvent que de la seconde. On ne peut rien objecter à cela. Ni Dante, ni même Pétrarque, ni Rabelais, ni Molière, ni Shakspeare, ni Milton, ni Cervantès, ni Gœthe, ni Schiller ne sont des « précieux » ou des « burlesques », mais des « naturalistes » chacun à sa manière. Et puisque ainsi c'est en eux, dans leur œuvre, que l'humanité s'est reconnue, comme dans la représentation ou dans l'expression de ce qu'il y a de plus profond et en même temps de plus élevé en elle, c'est donc eux qui sont sains et normaux, et les autres à proportion qu'ils se rapprochent d'eux. Il y a d'ailleurs des « maladies » constitution-

nelles, qui sont vraisemblablement inhérentes à l'espèce, et dont l'humanité ne se débarrassera pas plus dans l'avenir que des organes qui en sont le siège, ou des fonctions qui en sont l'occasion.

1er août 1906.

LES ÉPOQUES

DE

LA COMÉDIE DE MOLIÈRE

Un jeune professeur de l'Université de Montpellier, M. Ernest Martinenche, à qui nous devions un bon livre sur *la Comédie Espagnole en France, depuis Hardy jusqu'à Racine*, a publié tout récemment sur *Molière et le Théâtre Espagnol* [Paris, 1906; Hachette] un volume dont le titre indique assez clairement l'objet. « C'est le rôle du théâtre espagnol, — nous dit-il, — dans l'œuvre de Molière, c'est-à-dire dans la création de notre comédie classique, que je me propose de mettre en lumière.... » Et son livre est d'abord la preuve qu'on est loin d'avoir encore tout dit sur Molière. Il pourrait l'être aussi qu'en France, depuis une cinquantaine d'années, nous avons un peu négligé l'étude de la littérature espagnole...

Mais ce n'est pas ce qui s'y trouve de renseignements sur cette grande littérature que j'en voudrais ici retenir, ni même ce qui regarde les imitations que Molière a pu faire d'Antonio Hurtado de Mendoza ou de doña Maria de Zayas y Sotomayor. Il en sera temps

quand aura paru sur le même sujet le livre que prépare un critique hongrois, M. Guillaume Huszar, à qui nous devons déjà une étude fort intéressante sur *Corneille et le Théâtre Espagnol.* L'occasion paraîtra toute naturelle alors de reprendre cette question si controversée de l' « invention dans l'art », qui, d'ailleurs, se posait à peine du temps de nos classiques, et qui les eût, je crois, un peu étonnés. Se rappelle-t-on, à ce propos, une phrase, devenue proverbiale, de Charles Nodier sur les *Pensées* de Pascal, qu'il appelait « le plagiat le plus éhonté qu'il y eût dans l'histoire d'aucune littérature? » On eût pu lui répondre, en s'autorisant de l'histoire de toutes les littératures, que la question du plagiat, étant contemporaine, ou à peu près, de celle du droit d'auteur, elle est donc plutôt commerciale qu'artistique; et ainsi la discussion n'en relève pas tant de la critique littéraire que de la jurisprudence. Elle n'a peut-être d'intérêt que dans la mesure où la littérature et l'art sont « des marchandises », comme le sucre et comme le café. Mais elle nous oblige pourtant, quand il s'agit d'un Molière, à nous efforcer d'étudier de plus près son « originalité », pour la dégager du nombre des « imitations » dont son théâtre abonde, et, précisément, c'est ce que M. Martinenche, dans son livre, a essayé de faire. Nous nous contenterons aujourd'hui de reproduire sa conclusion : « Quand on joue une tragédie de notre grand Corneille, on y croit voir parfois flotter le panache espagnol. Qui donc s'aviserait, quand on joue du Molière, de lui trouver une allure ou une couleur castillanes? Et voilà bien la merveille de celui qui n'a pas cessé d'être notre grand comique! *Il*

n'a rencontré nulle part de plus précieuses ressources qu'au delà des Pyrénées. Et s'il y a un drame qui ait arrêté la diffusion de la *Comedia* en France pour lui substituer une forme d'art d'une portée absolument différente, c'est la comédie de Molière. » Voilà aussi, dirons-nous, une singulière aventure, quoique non pas unique, puisque le cas de Shakspeare est le même, et tous les deux sont bien faits pour ruiner les théories qui règnent sur « l'invention » littéraire.

Mais, il y a autre chose dans le livre de M. Martinenche : il y a les raisons qu'il donne de sa conclusion ; et il y a surtout, pour justifier cette conclusion, la division qu'il fait des « Époques » du génie de Molière : 1° *Vers la grande Comédie* ; 2° l'*Épanouissement du génie de Molière* ; et 3° *Vers la Comédie libre.* C'est justement cette division qui ne me semble pas répondre avec une parfaite exactitude à la chronologie de l'œuvre de Molière, et à laquelle je voudrais essayer d'en substituer une autre.

Certes, je ne nie pas qu'entre autres caractères, *Amphitryon*, par exemple, ou *Georges Dandin*, qui sont de la dernière époque de la vie de Molière, s'opposent à *l'École des Femmes* ou à *l'École des Maris*, qui sont de la première, par une plus grande liberté d'allures et de facture. Si *Georges Dandin* n'a pas brisé le cadre conventionnel où s'ajustait encore l'intrigue de *l'École des Femmes*, il l'a du moins singulièrement élargi ; et ce n'est pas seulement la versification d'*Amphitryon* qui est libre, ou la donnée, c'est la disposition générale de l'ouvrage. Il y circule une aisance, une élégance, une insouciance admirables, — on le croirait du moins, — de toutes les règles

qui sont censées concourir à la « correction » d'un chef-d'œuvre; et le charme en est fait de cette irrégularité même. Quoi de plus libre encore, dans le même sens du mot, que la bouffonnerie du *Malade imaginaire*, et, s'il y a vraiment dans Molière un poète, n'est-ce pas là qu'on le trouve? Car il y a heureusement plusieurs manières d'être poète, et, pour en mériter le nom, il n'est pas nécessaire de l'être à la façon des romantiques. Mais ce qui me frappe encore bien plus que cette liberté, dans ces pièces de la dernière époque de la vie de Molière, c'est que nous n'avons sans doute au théâtre rien de plus « clair », dont l'intention soit plus évidente ou l'idée plus facile à saisir, ni rien qui prête moins à la diversité des interprétations ou à la fantaisie de la critique. Rien? Je me trompe, ou du moins c'est trop dire! Nous avons *l'École des Femmes*, nous avons *l'École des Maris*, nous avons *les Précieuses ridicules*. Ici encore point d'hésitation ni de doute! Il n'y a pas deux manières d'entendre *l'École des Femmes* ni *les Précieuses ridicules*. Nous savons de qui et de quoi l'on s'y moque. Molière n'a point voulu nous faire sérieusement compatir aux mésaventures d'Arnolphe, ni nous faire admirer les façons de Cathos et de Madelon. Si nous nous y laissions prendre, c'est nous qui serions ridicules; et l'hôtel de Rambouillet lui-même ne s'y est pas trompé. Les premières comédies de Molière ont ceci de commun avec les dernières, et les dernières avec les premières, d'être toutes diversement, également, et parfaitement claires.

Mais, considérez maintenant ses « chefs d'œuvre », et voyez les trois grandes pièces qui datent précisé-

ment du temps de l' « épanouissement de son génie »! Voyez son *Don Juan*, son *Tartufe*, son *Misanthrope*! Dirai-je qu'elles sont obscures? On se récrierait sur le mot, et on aurait raison! Mais elles sont certainement moins claires, ou plus troubles; et ce sont précisément les œuvres de sa maturité.

De telle sorte que, tout au rebours de ce qui se voit d'ordinaire, et, par exemple, de l'évolution du génie de Racine, le progrès du génie de Molière n'a pas été continu dans la même direction. La courbe, si je puis ainsi dire, n'en a pas été continûment ascendante, comme de *la Thébaïde* à *Phèdre*; et, au contraire, le point d'inflexion s'en trouve coïncider avec « l'épanouissement du génie du poète ». On ne l'a pas vu non plus, comme Corneille, depuis son *Clitandre* jusqu'à sa *Pulchérie*, « se chercher » d'abord; « se trouver » ensuite; et finalement « s'égarer » ou « se perdre ». Molière s'est trouvé tout de suite, si du moins nous ne tenons pas compte, — et nous en avons le droit, puisque nous ne les connaissons pas, — des « farces » qui ont pu précéder *l'Étourdi* et *le Dépit amoureux*; il s'est alors égaré; et finalement il s'est retrouvé. Et ce qui rend son cas encore plus intéressant, c'est qu'en s'égarant il a rencontré ses chefs-d'œuvre! Quelque estime qu'en effet on puisse faire de *l'École des Femmes*, et des *Femmes savantes*, si Molière est Molière, c'est comme auteur de son *Tartufe* et de son *Misanthrope*. On pourrait comparer, d'un peu loin il est vrai, mais on pourrait cependant comparer *les Folies amoureuses*, de Regnard, à *l'École des Femmes*, et on pourrait, — mettant d'ailleurs à part la qualité de la

langue, — leur préférer à toutes deux *le Barbier de Séville*! Mais il n'y a rien, dans notre théâtre, ni le *Polyeucte* de Corneille, ni l'*Iphigénie* de Racine, qui soit au-dessus de *Tartufe* ou du *Misanthrope*, et ce sont ces deux pièces qui tirent en quelque sorte Molière du nombre des auteurs simplement plaisants, pour l'élever au rang de ces écrivains dont « la philosophie » nous importe autant que l'œuvre.

Et cependant, encore une fois, *le Misanthrope*, *Tartufe* et *Don Juan* sont obscurs ou énigmatiques. Comment et pourquoi le don Juan des premiers actes, le « grand seigneur méchant homme », le Vardes ou le Guiche, dont les dehors, la désinvolture, l'élégance dans le crime et l'aisance dans le vice, non seulement déguisent l'immoralité, mais nous le rendent presque sympathique, et plus sympathique en tout cas que ses victimes, comment se change-t-il, et pour quelle raison, en l'hypocrite du cinquième acte? Si l'on répond à cette question que *Don Juan* n'est qu'une pièce de circonstance, une pièce à spectacle hâtivement composée, pour des raisons d'argent, et dont il n'y a pas lieu de tant creuser les intentions, ou si l'on veut que la tirade du cinquième acte s'explique par l'irritation de Molière contre les obstacles que l'hypocrisie continuait d'opposer à la représentation de *Tartufe*, la réponse n'en est pas une, et le sens de *Don Juan* n'en est aucunement éclairci. Et *Tartufe*, qui n'est pas une pièce de circonstance, quel est le sens de *Tartufe*? C'est ce que je n'entreprendrai point de rechercher ici, l'ayant fait ailleurs, et mon opinion sur ce sujet ne s'étant point modifiée. Mais il me suffit aujour-

d'hui que la querelle soit toujours ouverte, et que sans doute elle doive durer aussi longtemps qu'on jouera *Tartufe*. On ne sera jamais absolument sûr que Molière y ait attaqué « la religion », mais on ne sera jamais sûr du contraire. On ne pourra jamais affirmer qu'en attaquant les « dévots », vrais ou faux, qui gênaient les amours de Louis XIV avec La Vallière ou Montespan, il ait voulu faire sa cour au Roi, mais on ne démontrera jamais qu'il n'en ait pas eu l'intention. On ne sera jamais sûr de la « sincérité » du dénouement de *Tartufe*, et on pourra toujours se demander si la respectueuse ironie n'en a pas quelque chose de « révolutionnaire ». Semblablement, aux dépens de qui Molière a-t-il voulu nous faire rire dans *le Misanthrope*? Qu'a-t-il mis de lui-même, et du fond de son cœur, dans le personnage d'Alceste? Et de quel côté nous conseille-t-il de nous ranger nous-mêmes, du côté d'Alceste et de sa misanthropie fantasque, ou du côté de Philinte et de son universelle complaisance? On sait qu'à toutes ces questions, s'il n'y a pas tout à fait autant de réponses que de commentateurs du *Misanthrope*, il y en a toutefois beaucoup, et c'est ici tout ce que je veux dire. *Le Misanthrope*, *Don Juan*, *Tartufe* sont « obscurs », parce qu'ils provoquent des questions que ne soulèvent ni *l'École des Femmes* ou *l'École des Maris*, qui leur sont antérieures, ni *l'Avare* ou *les Femmes savantes*, qui leur sont postérieures; et ils sont « obscurs » parce que nous ne pouvons pas donner à ces questions de réponses décisives. Cherchons un peu les raisons de cette obscurité.

II

Ne parlons pas de la rapidité de la composition. Le temps « fait quelque chose à l'affaire », quoi que Molière en ait dit lui-même, ou fait dire à son Alceste; mais Molière a toujours écrit vite, et rien, à cet égard, ne distingue beaucoup son *Don Juan* de son *Avare*, ou son *Misanthrope* de ses *Femmes savantes*. Je ne sais pourquoi je me figure, en y songeant, que les procédés de travail ou de composition et de création de Molière, — sur lesquels on remarquera que nous n'avons aucun renseignement authentique, — n'ont pas dû être sans quelque analogie avec ceux d'Honoré de Balzac, au siècle dernier : plusieurs sujets, d'inégale importance et de signification diverse, que le poète porte pour ainsi dire confusément dans sa tête, où ils se développent d'eux-mêmes, comme à son insu, jusqu'au jour où, l'un deux éprouvant le besoin de se réaliser, il se détache, et l'exécution en est alors aussi rapide que la préparation en a été lente... Mais, dans le cas particulier, ni *l'Avare*, ni *les Femmes savantes* ne paraissent avoir été composés moins vite que *le Misanthrope*; ils ont été certainement moins retouchés, remaniés, corrigés ou refaits que *Tartufe;* et il faut donc chercher ailleurs l'explication que nous voudrions.

On pourrait peut-être la demander aux circonstances. Il n'est question, depuis tantôt cent ans, que de la lumière que la biographie d'un grand écrivain jetterait sur la signification de son œuvre; et, en

conséquence, on ne se lasse point d'étudier « les points obscurs de la vie de Molière »; mais, pour ce qui est d'essayer, après cela, d'en tirer quelque clarté nouvelle sur le *Bourgeois gentilhomme*, ou sur *Monsieur de Pourceaugnac*, il semble que l'on s'en remette, l'un après l'autre, à une prochaine occasion! On nous a donc amplement conté les infortunes conjugales de Molière, en y attachant peut-être un intérêt que leur banalité ne justifiait point; mais on a négligé d'examiner si ces infortunes, en même temps qu'elles troublaient la vie publique et privée de Molière, n'auraient pas altéré, pour un moment du moins, la lucidité de son génie. Il y avait là pourtant des suppositions à faire de toute nature, et même des sottises à dire, dont je suis surpris que les Moliéristes n'aient pas saisi le prétexte avec leur ordinaire empressement.

Les dates, pour une fois, les auront peut-être gênés. C'est en 1662 [février] que Molière a épousé Armande Béjart, — entre *les Fâcheux* [août 1661] et *l'École des Femmes* [décembre 1662], — et on peut, si l'on le veut, faire de galantes conjectures sur ce que cet intervalle de dix-huit mois est la plus longue interruption de production qu'il y ait dans toute la carrière de Molière; et, en effet, dans ses années fécondes, il donnera jusqu'à trois pièces, en 1668 par exemple, qui verra paraître *Amphitryon* [janvier], *Georges Dandin* [juillet] et *l'Avare* [septembre]. On sait d'ailleurs qu'il n'y a pas trace d'inquiétude conjugale dans *l'École des Femmes*; et, si l'on tient compte de ce fait que l'acte de baptême du premier enfant de Molière est de février 1664, et

celui du second, sa fille, celle qui lui a survécu, du mois d'août 1665, on admettra sans doute qu'à cette date, quoi qu'en disent les sales pamphlets du temps, les coquetteries d'Armande n'avaient pas éveillé sa jalousie de mari. Or, les trois premiers actes de *Tartufe* ont été joués à Versailles en mai 1664, et la première représentation de *Don Juan* est de février 1665. Il est vrai que le *Misanthrope* est de 1666, du mois de juin, et qu'indépendamment des vers passionnés où il semble que Molière s'exprime par la bouche d'Alceste, les contemporains reconnurent, dit-on, Mlle Molière, dans le personnage de Célimène, qu'elle jouait « d'original ». « La comédie du *Misanthrope* en dit long, — écrit là-dessus M. Paul Mesnard, — si l'on n'y conteste pas l'intention de Molière d'y décharger son cœur. » Mais précisément on peut la contester, si, comme nous l'avons fait observer ailleurs, quelques-uns des vers les plus passionnés du Misanthrope sont empruntés à *Don Garcie de Navarre*; et si Célimène peut bien avoir quelques traits de Mlle Molière, mais ni plus ni moins que Tartufe en a, nous dit-on, quelques-uns de l'abbé de Roquette, ou don Juan quelques-uns des Vardes et des Guiche. Les « grandes coquettes » n'étaient pas rares à la cour de Louis XIV[1].

1. On pourrait peut-être retrouver encore quelques traits de Célimène dans un personnage épisodique du *Grand Cyrus* de Mlle de Scudéri.

Je parcourais un jour, distraitement, l'*Histoire littéraire des femmes françaises*, de l'abbé de La Porte [Paris, 1769, Lacombe, 5 vol. in-8°] quand, à l'article de Mlle de Scudéri, je rencontrai le passage suivant [t. I, p. 178] :

«... Enfin la dernière histoire est de l'Amant Jaloux : celle

Si cependant, au lieu de s'attacher aux circonstances en elles-mêmes, on n'en retenait que les effets, on trouvera naturel que le mariage, et un mariage aussi

qu'il aime est recherchée par plusieurs personnes de qualité, qu'elle traite civilement. Il les regarde comme autant d'amants favorisés. On lui déclare qu'on l'aime plus que tous les autres; sa jalousie ne diminue point par un aveu si flatteur: enfin sa maîtresse, qui ne prévoit que des malheurs de la part d'un caractère aussi singulier, lui déclare qu'elle ne l'épousera jamais, quoiqu'elle l'aime uniquement. »

N'eût-on pas dit, en quelques lignes, une analyse du *Misanthrope*? Je me mis donc à la recherche de l'histoire de l'Amant Jaloux, et comme le passage de l'*Histoire littéraire* ni n'en indiquait le lieu, ni ne donnait les noms des personnages, j'employai bien une huitaine de jours à explorer *le Grand Cyrus*. Ce roman est un peu long. Enfin je retrouvai l'épisode, et on le trouvera au tome III, livre premier, du *Grand Cyrus*, p. 225 de l'édition de 1654. L'imitation qu'il se pourrait que Molière en eût faite, — car je ne veux rien affirmer, — et qui ne paraissait pas douteuse dans le résumé de l'*Histoire littéraire*, est ici moins évidente et comme noyée dans la prolixité coutumière de Mlle de Scudéri. On jugera pourtant si quelques traits ne méritent pas d'en être retenus, et de passer dans les annotations qu'on fait au *Misanthrope*.

« Je suivais Alcidamie, — c'est le nom de la personne, et l'amant jaloux conte lui-même son histoire, — ou je la faisais suivre en tous lieux, car encore qu'elle eût eu la bonté de me donner quelque espérance, elle ne laissait pas de conserver l'égalité de son humeur pour tout le monde, et d'avoir une civilité universelle, qui me faisait désespérer, et qui faisait aussi que je la persécutais étrangement. »

Voici un autre passage :

« Puisque c'est un mal incurable [que votre jalousie], me dit-elle, il ne faut donc point songer à le guérir, et il ne faut penser qu'à le cacher si bien que personne ne s'en aperçoive! — Je voudrais le pouvoir faire, lui dis-je, mais le moyen de vous voir éternellement entourée de personnes qui vous sont agréables, sans en témoigner du chagrin? — Quoi, dit-elle, vous voudriez que je ne visse jamais que des personnes incommodes! que je fusse toujours en des lieux fâcheux et peu divertissants! que je haïsse la musique; que je n'aimasse point la promenade; que la conversation me déplût; et que je passasse enfin toute ma vie dans la solitude! — Je n'en souhaite pas tant, lui dis-je.

disproportionné que celui de Molière avec Armande Béjart, ait en plus d'un point modifié sa manière de voir et, par suite, sa manière de comprendre la vie et son art. Mais, en ce cas, c'est aussi d'une autre manière que la question se pose, et ce n'est plus en dehors, pour ansi dire, de *Don Juan*, de *Tartufe* et du *Misanthrope*, dans la biographie de Molière, mais intérieurement, et dans la nature des œuvres elles-mêmes qu'il faut chercher la raison du caractère que nous leur attribuons. Nous estimons pour notre part que la vraie raison de ce qu'il y a d'obscur et d'incertain dans ces pièces, c'est tout simplement que Molière a essayé d'y « passer les bornes de son art », ou, si l'on le veut, celles de son genre, et d'inaugurer une sorte de comédie qui fût aussi nouvelle par rapport à *l'École des Femmes* et aux *Précieuses ridicules* que celles-ci l'étaient

mais je voudrais bien, s'il était possible, que le prince Polycrate, Théanor, Timisias, et même Hipparque, ne fussent pas aussi bien avec vous que Léontidas. » Léontidas, c'est lui-même.

Un dernier rapprochement ne paraîtra pas moins intéressant :

« Alcidamie rougit à ce discours, et, après avoir été quelque temps sans parler, elle commença de me dire qu'elle trouvait qu'il était à propos de me faire voir quel rang toutes ces personnes-là tenaient dans son cœur, et alors elle me dit : qu'elle estimait Polycrate comme un grand Prince, et qui de plus aimait passionnément Ménéclide son amie; — que pour Théanor, elle n'avait pour lui ni haine, ni amitié; que pour Timisias, elle avait plus de disposition à le haïr qu'à l'aimer; — et que pour Hipparque, elle n'aimerait jamais sa personne, et toujours sa conversation. »

Et la conversation se termine par cette déclaration d'Alcidamie : « qu'elle aimerait incomparablement mieux épouser un homme qui la haïrait, qu'un autre qui l'aimerait avec jalousie, » et le malheureux Léontidas n'a plus d'autre ressource que d'aller chercher loin d'elle :

... un endroit écarté
Où d'être en paix jaloux il ait la liberté.

elles-mêmes par rapport à *Jodelet, Maître valet*, ou à *Don Japhet d'Arménie*. Et nous disons que, s'il n'y a réussi qu'à moitié, c'est sans doute que personne n'y eût pu complètement réussir ; et si personne ne l'eût pu, c'est peut-être, c'est même assurément que la tentative en était irréalisable. Car les genres littéraires ont leurs lois, qui ne sont point des « lois d'airain », on ne saurait trop le redire, ni donc si rigides qu'on ne puisse échapper quelquefois à leur contrainte, mais qui sont cependant des lois ou, si l'on le veut, des conditions qui s'imposent, même à un Molière, et c'est ce qu'il est intéressant de voir dans un cas comme celui de Molière.

Si *l'École des Femmes* et *l'École des Maris* sont en effet des comédies parfaitement claires, comme *Amphitryon* et comme *les Femmes savantes*, c'est qu'elle sont des comédies... comiques, ou, si l'on préfère un autre mot, qui ne prête point à discussion, c'est qu'elles sont, dans l'inspiration générale comme dans la donnée du sujet, des comédies parfaitement « gaies ». Ai-je besoin de montrer combien en diffèrent à cet égard *Don Juan*, *Tartufe* ou *le Misanthrope*? *Le Misanthrope* est une comédie triste, et *Tartufe* est une comédie sombre. Pourquoi cela? Je crois qu'on peut le dire. Elles sont tristes ou sombres, parce que l'objet de l'action, — l'amour malheureux d'Alceste pour Célimène, ou la spoliation de la famille d'Orgon par les manœuvres de Tartufe, — y est pris au sérieux, et non plus du tout en riant : *ridendo*. *Amphitryon* n'est manifestement qu'une fable, et *Monsieur de Pourceaugnac* une farce. *L'École des Femmes* ou *les Femmes savantes*, — quelque place qu'y occupe « l'imitation de

la nature », ou « la reproduction de la réalité », — ne sont encore que des fictions, à nous proposées, et traitées par l'auteur comme telles. Si les Arnolphe et les Argan, les Chrysale et les Philaminte, les Trissotin et les Vadius, les Pourceaugnac et les Sottenville, les Béline et les Bélise ne sont pas de pures « caricatures », ce ne sont pas non plus des « portraits » ; et il n'importe, à cet égard, qu'on en puisse nommer les originaux. Car, la ressemblance fût-elle entière, ce sont les aventures de tous ces personnages qui seraient toujours irréelles. Et, nous en sommes avertis d'abord :

> Quoi, le beau nom de fille est un titre, ma sœur,
> Dont vous voulez quitter la charmante douceur...

Cette attaque d'Armande suffit à « situer » le genre, et à donner le ton. Voyez encore la première scène de *l'École des Femmes*. Il ne s'agit de rien qui soit « arrivé » ni qui doive arriver, et le poète, en imitant la nature, s'en joue lui-même, et nous en amuse. L'observation, souvent exagérée, mais généralement juste, n'a garde d'enfoncer un peu profondément. Si le poète manifeste quelque intention de « moraliser », de nous instruire ou de nous corriger, c'est en nous faisant rire. Le châtiment de son Arnolphe ou de son Argan n'est que d'être ridicules. Ni l'un ni l'autre, pas plus que le « seigneur Jupiter » dans *Amphitryon*, ou cet animal de Trissotin, ne sont des vicieux. Sont-ils seulement des « caractères »? Je dirais volontiers qu'ils n'en sont que la figuration. Et, finalement, d'avoir vécu deux ou trois heures en leur compagnie, nous en emportons sans doute une tout autre impres-

sion que des « turlupinades » de *Don Japhet d'Arménie* ou des bouffonneries du *Légataire universel*, mais aucune amertume, ni l'ombre d'une irritation.

Nous venons d'en dire la cause, qui est que, pas plus qu'au sérieux de la donnée, nous ne croyons à la réalité de l'intrigue. Ces choses, disions-nous, ne sont pas « arrivées »; mais, supposé qu'elles fussent « arrivées », elles ne se seraient point passées comme on voit ici qu'elles se passent. Laissons *Pourceaugnac* ou *Scapin*! Mais s'il était constant qu'un Arnolphe eût acheté toute petite une Agnès à sa mère, et, dans un couvent, « loin de toute pratique », l'eût fait élever sous la recommandation de « la rendre idiote autant qu'il se pourrait », avec l'intention d'en faire un jour sa femme, ce n'est vraisemblablement pas Horace, le fils de son ami, qui la lui eût enlevée, et ce n'est pas lui, Arnolphe, qui eût introduit ce « blondin » dans la place. La combinaison porte pour ainsi dire en soi l'aveu de son artifice et de son irréalité. Pareillement l'intrigue de *l'Avare*, — ce fils, rival en amour et à la fois emprunteur des écus de son père, — ou l'intrigue des *Femmes savantes*. Mais, au contraire, quoi de plus naturel que l'intrigue du *Misanthrope*? ou celle même de *Tartufe*? et je dirai de plus réel? qui soit moins en dehors ou en marge de la vie commune? de moins conventionnel ou de moins artificiel? Les moyens de Tartufe sont classiques, étant universels et quotidiens, pour accaparer une fortune, provoquer une donation, capter un testament; et c'est tous les jours, dans tous les mondes, l'ancien et le nouveau, le grand et le petit, qu'une coquette se joue de l'amour d'un honnête homme, et qu'elle s'en joue précisément à la manière

de Célimène, sans calcul, et rien qu'en obéissant elle-même au mouvement de sa propre nature.

Ajoutons, maintenant, à cette vraisemblance de l'intrigue, la vérité des caractères? Et, en effet, on ne saurait enfoncer un peu avant dans l'analyse des « caractères » sans rencontrer, sans toucher la laideur ou la misère humaines. Célimène est « odieuse », avec sa coquetterie, je veux dire avec son instinct d'attirer, d'attiser autour d'elle et d'exaspérer le désir des hommes; et je n'ai besoin de qualifier ici ni don Juan ni Tartufe. Mais trouve-t-on, en leur genre, et s'il est autre, qu'Alceste, ou qu'Orgon même, trouve-t-on qu'Elvire, que Charlotte, que Mathurine prêtent à rire? on riait d'Arnolphe et d'Argan, parce qu'ils n'étaient que des épreuves affaiblies, si je puis ainsi dire, des épreuves habilement « retouchées » de la réalité de leur type, adaptées à l'optique de la scène et ramenées à la formule de la comédie. Mais le moyen de rire des victimes de don Juan ou de Tartufe? et le moyen de rire même d'Alceste? C'est qu'il est bien possible, je le veux, puisqu'on l'a dit, que « le rire soit le propre de l'homme », mais la vérité n'a jamais fait rire personne; et, au contraire, dans la littérature et dans l'art, à mesure que les imitations qu'on en fait en approchent, elles deviennent tristes et douloureuses comme elle. C'est ce que nous voyons dans *Don Juan*, dans *Tartufe*, dans *le Misanthrope*. L'intérêt même que l'on y prend à la vérité de l'observation y gêne l'explosion du rire, et le comique s'évanouit dans la fidélité de la représentation. Qu'y a-t-il de comique dans la colère amoureuse et désespérée d'Alceste? ou dans la sèche et hautaine réponse de don Juan à

Sganarelle : « Je crois que deux et deux sont quatre, et que quatre et quatre sont huit » ? Ceux qui voudront néanmoins continuer d'en rire auront la ressource de ne pas comprendre.

Mais c'est pourquoi, dans ces grandes pièces, il n'y a de « comique », à proprement parler, que les scènes surajoutées dans l'intention expresse de faire rire, — celle de don Juan et de M. Dimanche, par exemple ; celle d'Alceste et de M. Dubois, « plaisamment costumé » dans le *Misanthrope* ; la scène même du sonnet, qui n'est pas du fond du sujet, — ou les moyens tout à fait extérieurs, la scène de la table dans *Tartufe*, ou l'agenouillement d'Orgon et de Tartufe aux pieds l'un de l'autre. Tandis que, dans *l'École des Femmes* ou dans *les Femmes savantes*, le comique circule d'un bout de la pièce à l'autre, et que tout y tourne au rire, jusqu'aux lamentations d'Arnolphe ou à la déconfiture de Trissotin, ici, c'est du dehors seulement que s'introduit un rayon de gaîté. Le domestique effaré, le villageois qui jargonne, la servante « forte en gueule », la grand'mère qui radote, l'huissier qui parle d'une voix de fausset, l'auteur vexé qu'on ne goûte pas ses vers, les amoureux qui se brouillent et qui se réconcilient, tels sont les éléments du comique de *Don Juan*, de *Tartufe*, du *Misanthrope*. On les en pourrait tous les trois alléger, ou débarbouiller, sans nuire au développement du sujet, ni surtout à l'intention de l'auteur. Manifestement, Molière, ici, s'est proposé quelque chose de plus que de nous amuser ou de nous « plaire », au sens qu'il entendait le mot dans sa *Critique de l'École des Femmes*. Son dessein va plus loin. Et si, comme nous le croyons, on ne l'entrevoit qu'un peu confu-

sément, ce n'est pas que dans sa pensée ce dessein ne fût très précis, ni que des raisons de prudence l'aient obligé de le dissimuler, mais c'est que, comme nous le disions, *Don Juan*, *Tartufe*, *le Misanthrope*, tout en demeurant des comédies sur l'affiche ou dans la forme, sont autre chose dans le fond, et cependant, — à cause de l'obscurité que jette, sur leur nature, la contradiction de la forme et du fond, — ce ne sont point non plus des « drames ».

Enfin, on remarquera que, de *toutes* les pièces de Molière — y compris son *Don Garcie de Navarre*, — celles-ci, *Don Juan*, *le Misanthrope* et *Tartufe* sont les seules dont le dénouement soit malheureux. Il y a discussion pour *Tartufe*, et le dénouement n'en est malheureux qu'autant qu'on le suppose peu conforme ou même contraire à la vraie pensée du poète : et, aussi bien, c'est l'opinion de plus d'un commentateur. Mais en tous cas on ne saurait nier que le dénouement de *Don Juan* soit tragique, et celui du *Misanthrope* au moins mélancolique. Ce n'est pas ainsi que se dénoue *l'Avare*, dont la terminaison rappelle celle de *l'École des Femmes*, et ce n'est pas ainsi que se dénoue *Georges Dandin*, dont les dernières scènes, amères et cruelles au fond, sont tournées si habilement au rire. Le caractère de ces dénouements a sans doute une signification, et nous ne pouvons pas la négliger quand il s'agit de préciser le caractère du *Misanthrope*. Ici encore nous nous écartons des conventions ordinaires de la comédie, je dirais volontiers de la convention fondamentale, qui est qu'elle doit bien finir, et que c'est là d'abord ce qui la distingue de la tragédie.

Une dernière observation vient à l'appui de celles qui précèdent. Nous avons parlé jusqu'ici comme si, dans la production de Molière, les trois premiers actes de *Tartufe* avaient été suivis immédiatement de *Don Juan*, et *Don Juan* du *Misanthrope*. Et cela est vrai ! sauf cependant que *l'Amour Médecin* s'intercale entre *Don Juan* et *le Misanthrope*; et que *le Misanthrope*, à vingt ou vingt et un jours de date, a été suivi du *Médecin malgré lui*, qui sans doute est l'une des plus joyeuses bouffonneries de Molière. Quelques ennuis que lui valussent en ce temps-là les coquetteries d'Armande, auxquels il faut ajouter ceux qui provenaient des obstacles que l'on continuait d'opposer à la représentation publique de *Tartufe*, ils n'avaient donc ni tari ni troublé la source de sa gaîté : j'entends la gaîté de l'auteur et non de l'homme. Il est permis, je crois, d'en conclure, avec une pleine assurance, que, si *Tartufe*, *Don Juan* et *le Misanthrope* se distinguent, dans l'ensemble de l'œuvre, par quelques traits particuliers, l'origine n'en est point imputable aux « circonstances »; mais il y faut bien voir un effet de la volonté de Molière. Molière, en son *Tartufe* comme en son *Misanthrope*, a voulu faire « autre chose » que dans *l'École des Femmes*; il a voulu rapprocher la comédie de la réalité de la vie, la rendre « sérieuse » en ne lui ôtant rien de ce qu'elle comportait de « plaisant »; il a voulu lui faire porter, en quelque sorte, plus de pensée qu'elle n'en avait soutenu jusqu'alors; il a voulu, conformément à l'ambition qu'il avait exprimée dans la *Critique de l'École des Femmes*, l'égaler à la tragédie pour l'importance des intérêts qui s'y agitaient; et nous disons qu'étant Molière, s'il n'y a pas

réussi, c'est que son génie s'est heurté aux bornes infranchissables du « genre ».

C'est ce qui explique également qu'en dépit de toutes les critiques qu'on en a faites et qu'on en fera, deux au moins de ces pièces énigmatiques et obscures, *Tartufe* et *le Misanthrope*, n'en demeurent pas moins les chefs-d'œuvre de Molière. Oui, — pour ne rien dire de ses farces immortelles, du *Médecin malgré lui*, puisque nous venons de le citer, ou du *Malade imaginaire*, — oui, *l'École des Femmes* est plus gaie que *Tartufe*, et *les Femmes savantes* ont, en leur correction, je ne sais quoi de plus classique que le *Misanthrope*! Alceste ne nous fait pas rire! et Tartufe nous effraierait! Les grammairiens pourront ajouter que, si la phrase poétique de Molière est quelquefois embarrassée, c'est dans *Tartufe*, et que, si l'on a retenu de lui quelques métaphores qui nous étonnent, c'est dans le *Misanthrope* qu'on les trouve. Il y a « le poids d'une grimace où brille l'artifice », et il y a les « régals peu chers d'une estime à la fois glorieuse et prostituée ». Mais il n'en est pas moins vrai que, si Molière, bourgeois de Paris, est quelque chose de plus qu'un bourgeois de Paris, — et de plus que Boileau, par exemple, qui en est un autre, — c'est grâce au *Misanthrope*, et c'est grâce à *Tartufe*. Car, sans *Tartufe* et sans *le Misanthrope*, nous ne verrions peut-être pas dans *l'École des Femmes* elle-même tout ce que nous y voyons et que, de fait, il y faut voir. Dans un sujet identique, nous ne mesurerions pas la supériorité de *l'École des Femmes* sur *les Folies amoureuses*, étincelante bouffonnerie, et sur *le Barbier de Séville*, âpre satire d'une société qui s'en va. Nous

verrions moins clairement que, avec à peine un peu plus de « sérieux » dans la manière de traiter le sujet, *l'École des Femmes* a peut-être marqué la limite extrême de ce que peut « la comédie », sans cesser d'être elle-même pour évoluer vers le drame. Et, certainement, nous ne verrions pas dans la même lumière, si je puis ainsi dire, la gravité du problème que s'est proposé Molière, lequel n'est autre que de savoir jusqu'où peut aller dans l'art, sans en faire éclater les cadres, l'imitation de la réalité ou la représentation de la vie.

C'est pour en avoir lui-même reconnu la difficulté, par une triple expérience, que, à dater de 1667, Molière s'est rabattu sur la conception de la comédie qui était encore la sienne en 1662. Les ennuis et les difficultés de toute sorte ont beau l'assaillir désormais de tous les côtés. Il compose maintenant *Amphitryon*, tandis qu'Armande le trompe; il compose *l'Avare*, en attendant l'autorisation, qu'on ne lui donne toujours pas, de représenter *Tartufe*. Ni la maladie n'interrompt sa verve, et il plaisante seulement la médecine avec plus de violence; ni les chagrins n'assombrissent la gaîté dont il s'est fait une obligation professionnelle, et il y a seulement quelque chose de plus âpre dans *Georges Dandin* que dans les développements qu'il avait donnés du même thème. Mais, surtout, la clarté reparaît dans *Pourceaugnac*, dans *le Bourgeois gentilhomme*, dans *les Fourberies de Scapin*, dans *les Femmes savantes*, et il termine à la fois sa carrière et sa vie par *le Malade imaginaire*, où précisément, sous l'énormité de la caricature, on retrouve, mûrie par l'expérience de la maladie, cette « philosophie de

la nature » dont il avait donné la première, et déjà singulièrement audacieuse expression dans *l'École des Femmes* et dans *l'École des Maris*.

III

Quelles conclusions tirerons-nous de là? Celle-ci, premièrement, qu'il existe des « genres littéraires », et que ces genres sont soumis à des lois. C'est ce qu'on ne veut pas admettre aujourd'hui. « Les genres, dit-on, qu'est-ce que les genres? En quoi cela consiste-t-il? » Et quand on a beaucoup d'esprit, on demande quelle en est la couleur ou la forme? S'il faut pourtant bien reconnaître « que toute littérature est épique, dramatique, ou lyrique », on ne veut pas dire autre chose quand on affirme l'existence des genres; et on a seulement des raisons de le dire d'une autre manière. L'une d'entre elles est précisément de ne pas immobiliser les genres dans des bornes trop étroites. Mais, pour être variables, ces bornes n'en existent pas moins, et, dans l'histoire de la littérature ou de l'art comme dans la nature même, il y a toujours une limite à la variation. Cette limite s'atteint par le moyen d'une succession de formes qui vont de la réalisation primitive ou rudimentaire du genre, de la farce de la foire, par exemple, ou du vaudeville à la haute comédie, laquelle déjà confine au drame, et déjà par conséquent n'est plus qu'à peine la comédie. Tel est justement le cas de *Tartufe* et du *Misanthrope*. Le *Misanthrope* et *Tartufe* sont déjà des tragédies bourgeoises que Molière a vaine-

ment essayé de faire entrer dans le cadre de la comédie. Or, on ne fait pas rire avec la représentation du vice ou la peinture de la souffrance; et, disons quelque chose de plus : on ne fait pas rire, — ou pleurer, — au théâtre, avec des imitations trop fidèles de la réalité. La discordance est trop forte entre les moyens et l'objet. C'est encore le cas de *Tartufe* et du *Misanthrope*. Ni le sujet, ni les personnages, ni les caractères n'en sont assez *fictifs*. Tout ce réalisme ou ce naturalisme, qui conviendraient peut-être au roman, débordent en tous sens le cadre, ou la définition de la comédie, — et cet enseignement d'art vaut la peine d'être retenu.

Une autre conclusion se dégage de cet examen. Sainte-Beuve a écrit, dans un passage que rappelle M. E. Martinenche : « Molière jusqu'à sa mort fut en progrès dans la poésie du comique. *Qu'il ait été en progrès dans l'observation morale et ce qu'on appelle haut comique*, celui du *Misanthrope*, du *Tartufe* et des *Femmes savantes*, *le fait est trop évident*, et je n'y insiste pas… » Il en est de ce fait « trop évident » comme de beaucoup d'autres, et, à vrai dire, on vient de le voir, il ne lui manque, pour être tout à fait évident, que « d'avoir existé ». Du *Misanthrope*, qui est de 1666, et de *Tartufe*, que nous daterons ici de 1667, — nous pourrions le dater de 1664, — aux *Femmes savantes*, qui sont de 1672, il n'y a nul progrès de Molière dans l'observation morale, ni de sa comédie vers ce qu'on « appelle haut comique »; et le contraire serait même plus vrai. L'observation morale est assurément plus superficielle, plus conventionnelle surtout, dans *l'Avare* que dans *le Misanthrope*; et le

« haut comique » des *Femmes savantes*, en comparaison de celui de *Tartufe*, n'est que du haut comique de collège : on comprend *les Précieuses ridicules*, un acte en prose; on ne comprend pas cinq actes en vers pour bafouer un ridicule d'une aussi courte portée sociale que celui des *Femmes savantes*... Mais, quoi qu'il en soit de ce point particulier, toujours est-il que, quand on veut parler des progrès d'un écrivain dans son art, il faut tenir de la chronologie de son œuvre un peu plus de compte que l'on ne faisait au temps de Sainte-Beuve, et surtout si sa carrière a été aussi rapide que celle de Molière, laquelle, comme on sait, n'a pas duré quinze ans, de 1659 à 1673. On ne peut alors y regarder de trop près, si l'on y veut distinguer des « Époques », ni préciser avec assez d'exactitude la succession des œuvres dans le temps.

Ajoutons que le cas est de ceux où l'on voit le grand avantage de substituer, en histoire littéraire, au mot et à l'idée de *Progrès*, ceux de *Développement* ou d'*Évolution*. Il n'est pas du tout nécessaire en effet que la production d'un grand écrivain soit continûment en progrès sur elle-même, ou, au contraire, en décadence ; mais, ce qui est certain, c'est qu'à moins qu'il ne s'immobilise, à un moment donné, pour des raisons à lui, dans l'exploitation de sa propre manière, il évolue; et, ce qui est intéressant, c'est de suivre, en essayant d'en caractériser les accidents ou les phases, le cours de cette évolution. On voit alors que cette évolution n'est pas la même pour tous, dans un même siècle ou dans une même école; et rien ne paraît plus simple ou plus naïf qu'une telle observation; mais, au moment où j'écris, c'est ce que ne soupçonnent

pas beaucoup de critiques et d'historiens de la littérature. Ils ont l'air de croire, conformément à la formule que nous avons rappelée plus haut, que tout artiste ou tout écrivain, après avoir dépensé plus ou moins de temps à « se chercher », comme le Corneille de *Clitandre* et de *la Galerie du Palais*, « se trouve », donne ses chefs-d'œuvre, et, comme le Corneille d'*Agésilas* et d'*Attila*, « se perd »; — à moins que, comme le Racine d'*Esther* et d'*Athalie*, il ne se surpasse! La nature est plus diverse et surtout moins systématique. Il y en a qui s'étaient « trouvés » même avant que d'avoir eu besoin de « se chercher »; et ce sont tous ceux qui n'ont pas tenu, au cours d'une carrière parfois assez longue, les promesses de leurs débuts. Il y en a d'autres qui se sont « cherchés » toute leur vie, sans jamais réussir à se « trouver ». Et il y en a, comme Molière, qui, s'étant trouvés d'abord, ont failli se perdre, et se sont retrouvés... Nous voudrions que la critique et l'histoire littéraire eussent égard à toutes ces nuances. Car ce sont elles qui déterminent l'originalité de l'artiste ou de l'écrivain. Un artiste original c'est celui qui a conçu d'une manière, à lui personnelle et unique, l'art qu'il semble que vingt autres aient pratiqué comme lui. Ne posons pas, nous l'avons dit, la question de l' « invention », et renvoyons au livre de M. Martinenche tous ceux qui seraient curieux de connaître les modèles espagnols de la comédie de Molière. Mais nous avons en français beaucoup d'auteurs comiques! Pourquoi n'avons-nous qu'un Molière? Est-ce qu'il est plus « gai » que Scarron, par exemple, ou s'il écrit mieux que Regnard? Son *Misanthrope* est-il mieux « intri-

gué » que *le Barbier de Séville*? Ses *Femmes savantes* sont-elles une satire plus mordante que *le Monde où l'on s'ennuie*? Son *Tartufe* est-il plus vrai que *les Corbeaux*? Oui, peut-être! et peut-être aussi que non! Mais surtout il a vu dans la comédie, il y a mis ce que personne avant lui ne s'était avisé d'y mettre, et il n'a pas dépendu de lui, mais des bornes naturelles du genre, qu'il n'y fît entrer encore davantage. C'est ce que nous voudrions avoir montré dans les pages qui précèdent; et, si nous l'avions montré, ce ne serait, on l'a vu, qu'en distinguant soigneusement les « époques » de son génie. Si, de plus, nous avions montré que le génie lui-même ne saurait renverser les bornes des genres, ce serait une autre satisfaction, d'une autre nature! Et c'en serait une dernière, si quelqu'un tirait enfin de ces observations ce qu'on en pourrait tirer pour reviser, compléter et refaire en quelques points la biographie de Molière. Nous n'avons pas besoin de souhaiter une satisfaction de ce genre à l'auteur de *Molière et la Comédie espagnole*; — et elle lui est dès à présent acquise.

1er janvier 1906.

L'ELOQUENCE DE BOURDALOUE[1]

On ne saurait accuser la critique, ni l'histoire de la littérature d'avoir négligé Bourdaloue, et il faut convenir que peu de nos grands orateurs, ou de nos grands écrivains, si ce n'est Bossuet et Molière, ont suscité plus et de plus intéressants travaux. C'est ainsi que, — pour ne pas remonter au delà d'une soixantaine d'années, — Alexandre Vinet, Sainte-Beuve, Désiré Nisard, J.-J. Weiss en ont, l'un après l'autre, excellemment parlé. L'abbé Hurel, en 1872, lui a donné deux longs chapitres de ses *Orateurs sacrés à la Cour de Louis XIV*. Anatole Feugère, en 1874, lui a consacré tout un livre : *Bourdaloue, sa pré-*

1. I. *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres,* par le Père Lauras, de la Compagnie de Jésus, 2 vol. in-8°, Paris, 1881, Société générale de Librairie catholique. — II. *Bourdaloue, la vie et la prédication d'un religieux au XVIIe siècle*, par M. Ferdinand Castets, 2 vol. in-8°, Paris, 1901-1903, Ch. Delagrave. — III. *Bourdaloue, histoire critique de sa prédication*, par le Père Griselle, de la Compagnie de Jésus, 2 vol. in-8°, Paris, 1901, Lecène et Oudin. — IV. *Bourdaloue, sa Correspondance et ses Correspondants*, et autres brochures, publiées par le Père Chérot, de la Compagnie de Jésus, Paris, 1898-1904, V. Retaux.

dication et son temps. Le Père Lauras, de la Compagnie de Jésus, a publié, sous le titre de *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*, en 1881, deux gros volumes, qui peut-être ont un peu vieilli, mais qu'il semble, en vérité, que ses confrères eux-mêmes, ses jeunes confrères surtout, n'apprécient pas à leur juste valeur. Mgr Blampignon, en 1886, dans une *Étude sur Bourdaloue*, a insisté sur la nécessité qu'il y aurait d'entreprendre une édition critique des Sermons du grand prédicateur, et le chanoine Pauthe, avec moins de succès peut-être que de zèle, a essayé d'en débrouiller la chronologie. Nous devons à M. Ferdinand Castets, ancien doyen de la Faculté des lettres de l'Université de Montpellier, une intéressante étude littéraire sur *Bourdaloue*, en deux volumes, que couronnait cette année même l'Académie française. Enfin, et tandis que le Père Chérot, avec un zèle infatigable, s'occupait de rassembler les lettres éparses de Bourdaloue, et tous les documents, sans en excepter les portraits, qui peuvent servir à nous rendre l'exacte physionomie d'un homme dont tout ce que l'on sait, en général, c'est que, selon le mot souvent cité de Vinet, « il prêcha, il confessa, il consola, puis il mourut »; le Père Eugène Griselle nous donnait une *Histoire critique de la Prédication de Bourdaloue*, que couronnait encore l'Académie française, sur la proposition de M. le comte d'Haussonville, et qu'on ne saurait d'ailleurs mieux louer qu'en la comparant au livre de l'abbé Lebarq sur l'*Histoire critique de la Prédication de Bossuet*. Il faisait plus ; il fondait une *Revue Bourdaloue*, qui en est à sa troisième année, et dont il n'y a pas un des numéros parus, — elle est trimestrielle,

— qui ne contienne quelques pièces du plus grand intérêt pour l'histoire de Bourdaloue lui-même, pour celle de la chaire chrétienne au xvii[e] siècle, et même pour l'histoire des mœurs ou des idées de son temps. Il nous a semblé qu'en cette année 1904, — qui est celle du deuxième centenaire de la mort de Bourdaloue, 13 mai 1704, — l'occasion était donc non seulement propice, mais impérieuse, de reparler du grand orateur; de dégager de toutes ces publications ce qu'elles peuvent contenir de plus neuf; et d'essayer de définir, avec plus de précision qu'on ne l'a fait peut-être, les caractères qui sont ceux de l'éloquence de Bourdaloue.

I

Mais où est-elle, cette « éloquence »? et, si les témoignages ne nous font pas défaut, qui l'ont célébrée en son temps, où en sont aujourd'hui les monuments authentiques? C'est une question qu'on n'eût pas eu seulement l'idée de se poser, il y a vingt-cinq ou trente ans, et la belle édition des *Œuvres* de Bourdaloue, donnée de 1707 à 1734, chez Rigaud, en seize volumes, par le Père Bretonneau, faisait foi : le texte des *Sermons* était là. On savait bien que, — pas plus que Bossuet, avant lui, et Massillon, depuis eux, — Bourdaloue n'avait lui-même publié ses *Sermons*. Il en avait eu l'intention, mais d'autres soins l'en avaient détourné. On savait également que le Père Bretonneau, selon l'usage de son temps, avait cru devoir corriger, parer, et orner son auteur avant de le présenter au public. C'est ce qu'avaient fait avant

lui, en 1669, les éditeurs des *Pensées* de Pascal, et c'est ce que devait faire après lui, en 1772, l'éditeur des *Sermons* de Bossuet. On connaissait d'ailleurs les aveux maladroits qui lui sont échappés dans les « Préfaces » qu'il a mises aux diverses parties des *Œuvres* de Bourdaloue, et dans lesquelles peu s'en faut qu'il ne se présente comme le perpétuel et très intime collaborateur de son éloquent confrère. « Ce n'est pas une petite affaire, a-t-il dit quelque part, que de soutenir sur le papier la réputation que le prédicateur qu'on imprime s'est acquise dans la chaire. » Et certainement la déclaration était de nature à nous inquiéter! Mais on n'accusait cependant pas pour cela le Père Bretonneau d'avoir défiguré, travesti, ni trahi son auteur; et, pas un manuscrit de Bourdaloue n'étant parvenu jusqu'à nous, — ce qui, d'ailleurs, est assez singulier, — l'édition de 1707-1734 nous en tenait lieu.

Cette situation ne pouvait pas durer; et il fallait qu'un jour ou l'autre ce Père Bretonneau portât la juste peine de ses aveux inconsidérés. Mais il fallait surtout que la philologie s'emparât d'un auteur qu'elle avait jusqu'alors négligé! C'est pourquoi, depuis que l'on a découvert, ou plutôt examiné de plus près, car l'existence en était depuis longtemps connue, quelques éditions subreptices et quelques copies manuscrites des Sermons de Bourdaloue, et depuis qu'on a relevé, entre ces textes et celui de l'édition « officielle », des différences parfois assez considérables, l'habitude s'est établie de traiter Bretonneau presque aussi sévèrement que Victor Cousin avait jadis traité les éditeurs de Pascal. On

lui reproche d'avoir fait arbitrairement un choix parmi les Sermons de son illustre confrère, pour n'admettre dans son édition que ceux qu'il aurait trouvés lui-même conformes à la médiocrité de son goût. On pose d'ailleurs en principe que, toutes les fois que l'on rencontrera, dans un sermon de Bourdaloue, de l'embarras, des longueurs, de la diffusion, de la lourdeur, ce sera du Bretonneau. « Quand l'orateur, nous dit M. Castets, s'attarde en une discussion froide et languissante, quand les mots se succèdent sans progrès réel dans la pensée, quand l'impropriété d'une expression ou d'un mot voile l'idée, quand la phrase s'enfle en une emphase vide, *il n'y a pas lieu d'hésiter, c'est bien du Bretonneau* ». On va plus loin! On l'accuse d'avoir non seulement « altéré » ou « défiguré », mais « falsifié » son auteur; et n'est-on pas allé jusqu'à prétendre qu'il aurait inséré des sermons entiers de lui, Bretonneau, dans la collection des *Œuvres* de Bourdaloue? Et, à la vérité, son édition, la seule que nous ayons de Bourdaloue, — puisque toutes les autres n'en sont qu'une reproduction, — n'est pas tout à fait aussi discréditée que celle que La Beaumelle a donnée des *Lettres de Mme de Maintenon*! Mais elle ne tardera pas à l'être! Et si nous en voulions croire le Père Griselle, M. Castets et Mgr Blampignon, il nous faudrait attendre, pour étudier à nouveau l'éloquence de Bourdaloue, qu'on nous eût procuré de ses Sermons l'édition historique, critique et authentique, dont leurs travaux ont eu pour principal objet de démontrer la nécessité.

Cette édition, avons-nous besoin de dire que nous

l'attendons impatiemment nous-même? Nous serons surtout heureux, pour des raisons que nous dirons plus loin, de voir enfin fixer, — ne fût-ce que d'une manière approximative, — la chronologie, très incertaine et très flottante encore, des Sermons de Bourdaloue. Et nous reconnaissons très volontiers qu'à cet égard les travaux du Père Chérot et surtout ceux du Père Griselle, dans son *Histoire critique* et dans la *Revue Bourdaloue*, nous ont déjà rendu de signalés services. Ils ont fait justice aussi de plus d'une légende. On ne nous reparlera plus, après eux, de Bourdaloue prêchant « les yeux fermés », ni des prétendues allusions dont la sainte hardiesse n'aurait été, du haut de la chaire de Versailles ou du Louvre, que de l'impertinence. Mais, pour le texte de cette édition, *quel qu'il soit*, nous osons dire d'avance que nous n'aurons *aucune raison* de le préférer à celui de l'édition Bretonneau; et le motif très simple en est que nous voyons bien qu'on dispose de plusieurs moyens de le gâter, mais de nulle ressource pour l'améliorer.

Si les manuscrits de Bourdaloue nous étaient parvenus, — j'entends ses notes originales, et dans l'état, par exemple, où nous sont parvenus ceux des *Sermons* de Bossuet, — nous éprouverions encore des scrupules ou des doutes. Ce ne seraient en effet là que des « brouillons », on ne saurait trop le redire; et quiconque a l'expérience, non pas même de la parole publique, mais de la correction des épreuves d'imprimerie, celui-là sait assez ce qu'un auteur introduit de changements dans sa prose, quand il s'agit de la faire passer de l'intimité de l'écriture, si

je puis ainsi parler, au grand jour de la publicité. Si nous retrouvions donc demain les « brouillons » de Bourdaloue, je ne suis pas du tout sûr que le texte en dût être préféré à celui de l'édition Bretonneau. Puisqu'il avait commencé de préparer lui même ses sermons pour l'impression, Bourdaloue pourrait être l'auteur des corrections ou modifications qu'on impute à l'infidélité de Bretonneau. Les conditions de la parole humaine sont telles, qu'à moins de réciter son discours par cœur, aucun orateur, ni, du haut de la chaire ou de la tribune, *ne dit jamais tout ce qu'il s'était proposé de dire* et dont il avait jeté l'indication sur le papier, ni, quand il imprime son discours, *n'y fait toujours entrer tout ce qu'il a dit.* Ce serait s'interdire, dans le premier cas, toute liberté d'improvisation, et, dans le second, ce serait se refuser le droit de se corriger. Aucun orateur n'y saurait consentir! Et voilà pourquoi, même si nous avions les manuscrits de Bourdaloue, je demanderais sans doute que, dans une édition critique de ses *Sermons*, on en relevât expressément les moindres variantes, mais je n'admettrais pas qu'on en substituât d'autorité le texte à celui de l'édition Bretonneau.

Mais, encore une fois, nous n'avons pas les manuscrits de Bourdaloue; et, ne les ayant pas, le texte que l'on propose de substituer à celui de l'édition en quelque sorte « officielle », c'est le texte des éditions subreptices, plus ou moins adroitement combiné avec le texte des « copies » manuscrites. Or, on remarquera que rien ne nous garantit la fidélité de ces copies, ni l'habileté des « sténographes » du temps. Les éditions subreptices, et notamment les

éditions de 1692 et 1693, qui sont les principales, sont aussi celles que Bourdaloue lui-même a publiquement « désavouées », par une déclaration insérée au *Journal des Savants*. Il ne s'y reconnaissait pas plus que Bossuet n'avait voulu se « reconnaître » dans les éditions hollandaises de l'*Oraison funèbre de Nicolas Cornet* ou du *Sermon pour la Profession de Mlle de La Vallière*. S'il y a des documents dont l'authenticité doive nous sembler suspecte, ce sont donc ces « éditions » et ces « copies », quelque intérêt qu'ils offrent par ailleurs. Mais, parce que le langage en est généralement moins correct, et le style moins châtié; parce que l'on en confond les négligences avec les libertés de l'improvisation, et parce qu'on en trouve l'habituelle familiarité plus voisine, à ce que l'on croit, des auditoires ordinaires du prédicateur, — dont on ne laisse pas d'ignorer entièrement la composition, — on a décidé que les dites éditions ou copies contiendraient à l'avenir le vrai texte de Bourdaloue, et l'édition qu'on nous prépare s'y conformera donc! Ou plutôt, non; elle ne s'y conformera pas! Mais, de ces trois ou quatre versions d'un même texte, — et avec ce triomphant arbitraire qui caractérise les méthodes philologiques, — on en « déduira » une cinquième, qui passera désormais pour la bonne, c'est-à-dire pour la seule authentique; et c'est alors, mais seulement alors, que la critique littéraire aura le droit d'apprécier « l'éloquence de Bourdaloue ».

Il faudra qu'on nous pardonne de n'avoir pas attendu jusque-là! « Les éditions clandestines et les copies, nous dit M. F. Castets, *donnent les sermons*

de Bourdaloue tels qu'ils ont été réellement prononcés », et M. Castets peut bien le dire, mais il n'en sait rien, ni moi non plus, ni personne au monde. Avec des raisonnements de ce genre, — car ce sont des raisonnements, et non pas des raisons, — on en arriverait trop aisément à conclure que les sténographes d'un orateur nous rendront toujours mieux que lui, plus fidèlement, ce qu'il a voulu dire, et ce qu'en effet il a dit. En réalité, les « éditions clandestines » et les « copies » nous donnent les sermons de Bourdaloue tels que les sténographes les ont *pris et compris*; et ils peuvent les avoir mal compris et mal pris. Pourquoi veut on que nous leur fassions plus de confiance qu'au Père Bretonneau? Si celui ci, dans ses *Préfaces*, a laissé, comme nous le disions, échapper des aveux inquiétants, on montrerait sans beaucoup de peine que ces aveux n'ont pas toute la portée qu'on leur attribue. On lui en prête d'autres qu'on n'est point sûr qu'il ait faits, et notamment celui-ci que « dans les œuvres imprimées du Père Bourdaloue, *de trois lignes, il y en avait une qui lui appartenait* ». Cela se lit dans une lettre du président Dugas à M. de Saint-Fonds, et en voici le texte authentique : « Le Père Bourgeois *m'a dit* que le Père Bretonneau *disait*, et je crois même *qu'il m'a dit* l'avoir entendu de sa bouche, que de trois lignes, etc. ». Mais ce président ajoutait avec infiniment de sens : « Pour nous, que nous importe qu'on ait scrupuleusement suivi le manuscrit du Père Bourdaloue, ou qu'on l'ait retouché? Il nous suffit que ses *Sermons*, tels que nous les avons, aient enlevé tous les suffrages ». N'avait-il pas raison? Et nous, — qui

n'avons pas le manuscrit du Père Bourdaloue, — quelque inquiétude que nous inspirent les aveux de Bretonneau, n'en éprouverons-nous pas une bien plus grande encore à lui voir opposer telle édition « clandestine », dont Bourdaloue lui même a déclaré qu'elle contenait « plusieurs sermons où il n'y avait *rien de lui, et les autres n'avaient guère de lui que le texte et parfois la division* »?

Une dernière considération achèvera de nous rassurer. « Si nous avions des doutes sur la sincérité de Bretonneau, écrivait le Père Lauras en 1881, la vulgarité de son talent d'orateur nous tirerait d'inquiétude... » et, en effet, nous avons du Père Bretonneau sept volumes de *Sermons*, qu'il n'a point, il est vrai, publiés lui même, en son vivant, mais qui n'en ont pas fait pour cela plus de bruit dans le monde, à l'époque de leur apparition, en 1744 [1]. Mais ce qui est peut-être plus intéressant encore, s'il a négligé de publier ses propres *Sermons*, le Père Bretonneau s'est fait, comme de ceux de Bourdaloue, l'éditeur des *Sermons* de deux autres de ses confrères, le Père Giroust et le Père Cheminais, et des *Panégyriques* d'un quatrième, le Père de La Rue. Comment, et pourquoi le succès de ces publications n'a-t-il pas égalé celui des *Sermons* de Bourdaloue? Il n'y en a qu'une explication, la plus naturelle du monde, et qui est que le public a jugé que les *Sermons* du Père Cheminais ou

1. On doit dire cependant, et la remarque vaut la peine d'en être faite en passant, que trois au moins des Sermons du Père Bretonneau avaient paru, dans des éditions « clandestines », sous le nom de Massillon. Les *Sermons* authentiques de Massillon, publiés par son neveu, le Père Massillon, de l'Oratoire, n'ont paru pour la première fois qu'en 1745.

les *Panégyriques* du Père de La Rue ne valaient pas ceux de Bourdaloue. Qualités ou défauts, — ce n'est pas présentement le point, — le public de 1707, et, depuis 1707, quatre ou cinq générations d'historiens de la littérature ont donc reconnu dans les *Sermons* de Bourdaloue des caractères que toute l'habileté de l'infidèle Bretonneau n'a pu réussir à mettre dans les *Sermons* du Père Cheminais ou dans les *Panégyriques* du Père de La Rue. Qu'est-il besoin, après cela, d'en demander davantage; et dira-t-on sérieusement avec M. Castets que le seul titre qu'on puisse aujourd'hui faire valoir en faveur du texte de l'édition « officielle », c'est la *prescription*?

Mais, le lecteur l'a vu : l'autorité du texte de l'édition Bretonneau se fonde, premièrement, sur ce fait qu'en l'absence des manuscrits, il est le seul, — je dis *le seul*, — qui rattache authentiquement les *Sermons* de Bourdaloue à leur auteur. Elle se fonde, en second lieu, sur cet autre fait, que Bourdaloue lui-même a désavoué la principale des éditions clandestines [Bruxelles, 4 vol. in-12, 1692], dont on oppose le texte à celui de l'édition Bretonneau. Elle se fonde, en troisième lieu, sur l'évidente impossibilité de lui préférer des « copies manuscrites » où, parmi d'autres erreurs, de toute nature, on trouve le *Sermon pour la Profession de Mlle de La Vallière*, attribué à M. Mascaron. Elle se fonde, en quatrième lieu, sur ce que tous les critiques, les Vinet et les Nisard, les Sainte-Beuve et les Weiss, Anatole Feugère et le Père Lauras y ont trouvé *tout ce qu'il fallait pour motiver les jugements* qu'ils ont portés de l'éloquence de Bourdaloue... Et je ne désespère pas enfin qu'elle ne se fonde, en

dernier lieu, l'autorité de ce texte, sur ce que je viens d'en dire, et sur le parti que je me propose d'en tirer en parlant à mon tour de l'éloquence de Bourdaloue.

II

Voltaire a écrit, dans son *Siècle de Louis XIV*, qu'aussitôt que « Bourdaloue eut paru dans les chaires de Paris, Bossuet ne passa plus pour le premier prédicateur de son temps »; et Voltaire a eu parfaitement raison. Il a seulement omis de faire observer qu'il n'y avait, à première vue, rien de plus facile à expliquer, si Bossuet a cessé de prêcher dans l'année même, 1669, où Bourdaloue a paru dans les chaires de Paris. Bossuet, nommé précepteur du Dauphin en 1669, n'a plus paru dans les chaires de Paris qu'à de rares intervalles, et dans des occasions particulières ou solennelles, pour prononcer ses *Oraisons funèbres*, 1669-1687, son *Sermon pour la Profession de Mlle de La Vallière*, 1674, ou son *Sermon sur l'Unité de l'Église*, 1681. Mais ce qui est certain, — et sauf à revenir sur la comparaison, — c'est que le succès de la prédication de Bourdaloue a été prodigieux, sans exemple avant lui, sans analogue depuis lui, dans la chaire chrétienne, en France; et qu'il s'est soutenu trente-quatre ans. Le dernier Sermon de Bourdaloue, pour une vêture, a été prononcé douze jours avant sa mort, le 1er mai 1704, dans l'église des Carmélites de la rue Saint-Jacques.

Deux voix seulement détonnent dans ce concert d'éloges : celle de La Bruyère, en son chapitre de *La*

Chaire, et celle de Fénelon, dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, que j'aimerais tant, pour lui, qui ne fussent pas de lui. A la vérité, ce sont surtout les « disciples de Bourdaloue » que La Bruyère semble avoir en vue dans ce chapitre; et, quand il nomme Bourdaloue, c'est pour le rapprocher de Bossuet, et les comparer, Bossuet à Démosthène, et Bourdaloue à Cicéron. La comparaison ne me paraît pas très heureuse; et, si je ne suis pas assez grand Grec pour décider en quelle mesure Bossuet ressemble à Démosthène, je ne trouve rien, absolument rien de cicéronien dans Bourdaloue. Mais, sans insister sur ce point, je crains bien qu'après avoir salué le grand orateur au passage, ce ne soit pourtant lui que La Bruyère critique en ses disciples. N'est-ce pas toujours plus ou moins critiquer un maître, que de lui reprocher d'avoir fait de « mauvais copistes »? ou, si l'on le veut, que de le « constater » sans le lui reprocher? Les qualités qui se tournent en défauts chez les imitateurs ont toujours quelque chance de n'être déjà chez le maître que des qualités... mélangées.

Pour Fénelon, on n'a guère douté, jusqu'au Père Griselle, qu'il ne s'en fût pris à Bourdaloue dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, et la raison qu'on en donne est ordinairement celle-ci, qu'il y a peu de rapports entre le génie didactique, méthodique et sévère, de Bourdaloue, et le génie plutôt chimérique, inégal et capricieux, de l'archevêque de Cambrai. Mais il est permis aujourd'hui d'ajouter que Fénelon avait des rancunes tenaces, et, tout ami qu'il fût de la Compagnie de Jésus en général, il n'avait pardonné sans doute à Bourdaloue ni son intervention auprès de

Mme de Maintenon dans la querelle du quiétisme, ni la manière dont le grand orateur avait parlé, dans son sermon *Sur la Prière*, — le second des éditions, — de l'abus et du danger de « l'oraison extraordinaire[1] ». J'en extrais quelques lignes qui sont à la fois un commentaire du mot qu'on prête à Louis XIV sur Fénelon, et un témoignage éloquent de ce que Bourdaloue a voulu qu'il y eût toujours d'éminemment raisonnable dans sa religion.

J'appelle *oraison chimérique*, celle dont l'Évangile ne nous parle point, et que Jésus-Christ ni saint Paul ne nous ont enseignée... J'appelle *oraison chimérique*, celle qui, réduite aux principes, ne se trouve pas à l'épreuve de la plus exacte et la plus sévère théologie... J'appelle *oraison chimérique*, celle qui choque le bon sens et contre laquelle se révolte la droite raison, *ayant toujours été convaincu que le bon sens, quelque voie que l'on suive, doit être de tout, et que, là où le bon sens manque, il n'y a ni oraison, ni don de Dieu.* [*Sur la Prière. Dimanches*, édition Bretonneau, T. II, 31 et 32.]

« Quelque voie que l'on suive, le bon sens doit être de tout! » retenons le mot de Bourdaloue. Mais ce n'était point l'avis de Fénelon, et, précisément, si ce qu'il demande le moins à son prédicateur idéal, dans ses *Dialogues sur l'éloquence*, c'est le bon sens, on s'explique aisément qu'il ait aussi peu goûté la parole que la théologie de Bourdaloue. L'archevêque de Cambrai a toujours aimé les « voies extraordinaires »,

1. Je sais bien que les *Dialogues* passent aujourd'hui pour être un ouvrage de la jeunesse de Fénelon; mais le fait est qu'on n'en sait rien; et ce qui est certain, c'est qu'ils n'ont paru qu'en 1718.

celles que fréquentent les mystiques, — qui sont les raffinés, les dilettantes, les aristocrates de la prière; — et ce qu'il voulait dans la chaire chrétienne, ce n'était point tant des « instructions », que des inspirations, des élans, des essors, des extases et des ravissements. En vérité, cette manière n'était point celle de Bourdaloue.

Et il faut bien croire que ce n'était pas non plus celle que préféraient leurs contemporains à tous deux, ni les générations qui les ont suivis, puisque nous voyons que, bien loin de tomber avec lui, comme celle d'un Cheminais ou d'un La Rue, — qui, d'ailleurs, ne sont point des prédicateurs méprisables, — la réputation de Bourdaloue n'a fait au contraire que grandir avec le XVIIIe siècle. On lui a préféré Massillon; et jadis, ici même, nous avons essayé d'en dire les raisons [1]. Mais on n'a pas pour cela méconnu, ni même essayé de rabaisser son mérite. On a fait mieux encore, et jusque dans l'oraison funèbre, quoiqu'il n'en ait prononcé que deux, on l'a mis au-dessus de Bossuet. Dans une *Histoire littéraire du Règne de Louis XIV*, par l'abbé Lambert [3 vol. in 4°, Paris, 1761], Bossuet n'a pas de rang parmi les « orateurs sacrés », mais seulement parmi les « théologiens », ce qui peut assez bien s'expliquer par ce fait que ses *Sermons* n'étaient point encore imprimés. Mais ses *Oraisons funèbres* l'étaient, et cependant l'abbé Lambert, dans un paragraphe très étudié qu'il consacre à la gloire de ce genre d'éloquence sous le règne de Louis XIV, oublie le nom de Bossuet pour

1. Voyez, dans la *Revue* du 1er janvier 1881, *De l'Éloquence de Massillon*.

ne se souvenir que de Fléchier, de Mascaron, du Père de La Rue et de Bourdaloue. Moins sensible d'ailleurs que Voltaire et les « philosophes », au prestige de Massillon, il admire dans Bourdaloue « l'orateur chrétien le plus célèbre que la France ait vu naître »; et il lui applique le mot souvent cité de Quintilien sur Cicéron : *Ille valde in eloquentia se profecisse sciat, cui Cicero valde placebit.* Nous avons déjà dit que de notre temps les Vinet et les Sainte-Beuve, les Nisard et les Weiss n'avaient non seulement rien retranché de cet éloge, mais ils y auraient plutôt ajouté, en le développant et en le précisant. De tous nos grands écrivains, s'il n'est peut-être pas, et à tort, le plus lu, Bourdaloue, en revanche, est peut-être celui dont la réputation a subi le moins de vicissitudes. Et qu'on ne vienne pas dire, en souriant, que la raison en est tout justement qu'on le lit peu! Car les critiques et les historiens de la littérature l'ont lu, — ce qui peut ici suffire, puisque ce n'est ici que d'eux qu'il est question ; — et ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'aucun de ceux qui ont entrepris cette lecture, quelles que fussent ses préventions, Vinet ou Sainte-Beuve, n'en est jamais sorti que pénétré de respect et d'admiration pour Bourdaloue. Quelles sont les raisons de cette admiration?

On a invoqué, pour en rendre compte, les allusions personnelles, plus ou moins satiriques, et les « portraits » dont ses Sermons seraient remplis. Disons-le donc une bonne fois : je ne connais point de « portraits », au vrai sens du mot, dans les Sermons de Bourdaloue, des portraits comme on en trouve dans

les *Caractères* ou dans les *Satires*; et, pour les « allusions », je sais bien que, dans son sermon *sur la Médisance*, il a parlé durement de Pascal; il a parlé sévèrement d'Arnauld dans son sermon *sur la Sévérité chrétienne*; il a pris Molière à partie dans son sermon *sur l'Hypocrisie*; mais ce sont là plus et autre chose que des allusions, et ce qu'il faut dire, dans notre langage d'aujourd'hui, c'est que Bourdaloue, toujours attentif à « l'actualité », s'en est toujours inspiré dans la mesure qu'il a crue compatible avec la dignité de la chaire chrétienne, et avec le genre d'instruction qu'il devait aux fidèles. Écoutons-le parler du grand Arnauld :

On est sévère, mais en même temps on porte dans le fond de l'âme une aigreur que rien ne peut adoucir; on y conserve un poison mortel, des haines implacables, des inimitiés dont on ne revient jamais. On est sévère, mais en même temps on entretient des partis contre ceux qu'on ne croit pas favorables, on leur suscite des affaires, on les poursuit avec chaleur, on ne leur passe rien, et tout ce qui vient de leur part, on le rend odieux par les plus fausses interprétations. On est sévère, mais en même temps on ne manque pas une occasion de déchirer le prochain, et de déclamer contre lui. La loi de Dieu nous défend d'attaquer même la réputation d'un particulier, mais, par un secret que l'Évangile ne nous a point appris, on prétend, sans se départir de l'étroite morale qu'on professe, avoir droit de s'élever contre des corps entiers, de leur imputer des sentiments, des intentions, des vues qu'ils n'ont jamais eues... de recueillir de toutes parts tout ce qu'il peut y avoir de mémoires scandaleux qui les déshonorent... On est sévère, mais en même temps on est délicat sur le point d'honneur jusqu'à l'excès; on cherche l'éclat de l'ostentation dans les plus saintes œuvres, et l'on y affecte une singularité qui dis-

tingue; on est possédé d'une ambition qui vise à tout, et qui n'oublie rien pour y parvenir; on est bizarre dans ses volontés, chagrin dans ses humeurs, piquant dans ses paroles, impitoyable dans ses arrêts, impérieux dans ses ordres, emporté dans ses colères, fâcheux et importun dans toute sa conduite. [*Sur la Sévérité chrétienne. Dimanches*, II, 172, 173.]

Évidemment, ce n'est pas le seul Arnauld que vise ici Bourladoue; c'est toute la « secte » et tout le jansénisme; et, de chacun de ces traits qui se succèdent : « bizarre dans ses volontés... chagrin dans ses humeurs... piquant dans ses paroles », c'était l'auditoire qui faisait une application à quelqu'un du parti. Si donc l'allusion est chez lui perpétuelle, c'est bien moins en tant qu'allusion satirique, ou simplement malicieuse, qu'à titre de leçon tirée des circonstances. Il donne à ses contemporains des instructions contemporaines, qui ne sont point d'hier, mais d'aujourd'hui, et qui, d'ailleurs, en un certain sens, conviennent à tous les temps, mais d'abord au leur, et à eux. Et ce genre d'allusion l'engage naturellement dans la polémique; et, comme il a des sermons *contre* le jansénisme, il en a *contre* les protestants, il en a *contre* le quiétisme; et, puisqu'il en a *contre* Molière, on a pu croire qu'il en avait *contre* Louis XIV ou *contre* M. de Tréville. C'est même là un des traits qui peuvent servir à le distinguer de Bossuet. Ils ne se font pas tous les deux la même idée de la prédication. Moins *combatif* du haut de la chaire, les instructions que donne Bossuet, plus philosophiques, si l'on ose ainsi dire, ne sont pas moins appropriées aux besoins généraux des fidèles : elles le sont beaucoup moins

aux convenances et aux exigences du moment. Quelques sermons de Bourdaloue n'ont pu être prêchés qu'à leur date, et pour les auditoires auxquels ils étaient destinés. Mais c'est donc aussi ce que ces auditoires en ont apprécié très particulièrement. Nous aimons que le discours qu'on nous adresse ne s'adresse qu'à nous. Et c'est une des raisons pour lesquelles les contemporains, non seulement ont tant apprécié l'éloquence de Bourdaloue, mais semblent l'avoir préférée à celle de Bossuet. *Signatam præsente nota* : ils l'ont appréciée et goûtée d'être toujours « actuelle ».

On en peut voir une autre raison dans la candeur ou dans la naïveté qui fut celle du prédicateur. On connaît les paroles de Mme de Sévigné : « Avant hier, j'étais tout au beau milieu de la Cour... nous entendîmes après dîner le Père Bourdaloue, qui *frappe toujours comme un sourd*, disant des vérités à bride abattue, parlant contre l'adultère à tort et à travers. Sauve qui peut, il va toujours son chemin ! » Ces paroles se rapportent-elles au sermon *sur l'Impureté*? Les commentateurs de Bourdaloue disputent, et le Père Lauras disait oui, mais le Père Griselle dit non. En tout cas, si elles ne s'y rapportent pas, elles s'y appliquent admirablement; et quand on les rapproche d'un passage moins connu du *Dictionnaire philosophique* de Voltaire : « Vous avez fait un bien mauvais sermon *sur l'Impureté*, ô Bourladoue... », il suffit de relire le sermon pour s'apercevoir que Voltaire et Mme de Sévigné veulent dire la même chose. « Candeur » ou « naïveté », plutôt que « hardiesse », — car, à se servir de ce mot, on ferait tort à tant d'autres prédicateurs, moins connus, mais non pas moins courageux que lui

dans la chaire. — Bourdaloue dit les choses comme elles sont; n'use point en parlant de circonlocutions ou de périphrases ; ne déguise ni n'atténue pour aucune considération de personnes la franchise de sa pensée et la liberté de son expression. C'est ce qui déplaît, littérairement, à Voltaire, lequel se donne à lui-même toutes les licences, mais n'en a pas moins des idées très arrêtées sur la distinction des genres, et exige dans les sermons la même « noblesse de style » que dans la tragédie. Mais c'est ce qui plaît à Mme de Sévigné, et oserai-je dire que c'est ce qui « l'amuse »? elle, et les belles dames qui se plaindront demain d'avoir été rudoyées par le prédicateur, auxquelles même il faudra qu'il fasse des espèces d'excuses, mais qui n'en courront pas moins en foule à son prochain sermon. Ce Bourdaloue leur dit des choses que ne leur disent point tous les autres; et, en faisant mine de s'en scandaliser ou parfois d'en sourire, elles sont empressées, curieuses et avides de les lui entendre dire. Il lui arrive, à lui-même, de s'étonner, à cet égard, du choix de ses sujets. Voici le début d'un sermon *sur la Tempérance chrétienne* :

Je veux aujourd'hui vous apprendre à vous comporter chrétiennement et saintement dans l'une des actions de la vie les plus ordinaires, qui est le repas et la nourriture du corps. Ce sujet, me direz-vous, ne convient guère à la dignité de la chaire; et moi, je vous réponds : « Ne convenait-il pas à saint Paul? »... *C'est une matière, il est vrai, que les prédicateurs traitent rarement, et peut-être n'en avez-vous jamais entendu parler*; mais c'est pour cela même que je ne la dois point omettre, afin que vous ne manquiez pas d'instructions sur un point où tous les jours on se laisse aller à tant de désordres. J'aurai néanmoins

dans la suite de tout ce discours des écueils à éviter et des précautions à prendre. [*Sur la Tempérance chrétienne. Dimanches*, II, 265.]

Un peu plus loin, au cours du même sermon, il emprunte aux *Confessions* de saint Augustin, et il commente, avec son admirable candeur, un passage où le saint s'accuse de n'avoir pas encore triomphé du penchant qui l'entraîne à la gourmandise. Un autre endroit, non moins intéressant, et important pour l'histoire des mœurs, est celui où il reproche aux femmes de son temps un vice qui, en effet, n'est pas d'ordinaire celui de leur sexe.

Quel opprobre pour nous, mes chers auditeurs, et pour nous tous..., mais en particulier pour les personnes du sexe! Que le sexe soit vain! qu'il soit jaloux d'un agrément périssable, qu'il mette sa gloire à paraître et à briller ou par la richesse des ornements dont il se pare, ou par l'éclat de la beauté que la nature lui a donnée en partage, c'est une mondanité qu'on lui a reprochée dans tous les temps. Mais que par une corruption toute nouvelle il en soit venu à des intempérances qui lui étaient autrefois inconnues; qu'il affecte sur cela une prétendue force et qu'il s'en glorifie, c'est un abus que l'iniquité de ces derniers âges a introduit parmi nous, et plaise au ciel qu'il n'achève pas de bannir du christianisme toute vertu. [*Ibid.*, p. 282.]

Bossuet a traité, ou du moins effleuré le même sujet dans son sermon *sur nos Dispositions à l'égard des nécessités de la vie*, mais la différence de sa manière et de celle de Bourdaloue se déclare dans le titre même du sermon. Non pas du tout que, comme on a l'air de le dire souvent, Bossuet « dogmatise » à toute occasion, et néglige l'instruction pratique de son auditoire.

Voici en effet la division de son discours : « Il y a trois vices à craindre : à l'égard du nécessaire, l'empressement et l'inquiétude ; à l'égard du superflu, la dissipation et le luxe ; à l'égard de la grandeur éminente, l'ambition désordonnée ». Ce n'est bien là que de la morale. Mais il ne descend pas au même détail que Bourdaloue. La figure des vices qu'il attaque est en quelque sorte abstraite et généralisée ; ses contemporains n'en ont, pour ainsi parler, que leur part ; ce ne sont presque pas leurs vices à eux, mais ceux de l'homme de tous les temps. Bourdaloue précise davantage. Il se soucie moins de l'homme en général que des hommes en particulier. L'expérience du confesseur et du directeur d'âmes se sent dans ses paroles. Il utilise en chaire sa science du confessionnal. Mais c'est ainsi que sa candeur et sa naïveté lui deviennent des moyens d'action et de popularité ; et c'est une autre raison de l'empressement avec lequel on court en foule à ses sermons. Il est le prédicateur qui « dit tout », et, si j'ajoutais, avec la langue populaire, qu'il est vraiment « saint Jean Bouche d'or », on ne m'accuserait pas, je pense, de manquer à sa mémoire, puisque le premier « saint Jean Bouche d'or » fut, dans l'histoire et dans la prédication, le plus illustre des Pères grecs, à savoir saint Jean Chrysostome.

Mais ces raisons, sans être précisément « extérieures », n'atteignent pourtant pas ce que l'on pourrait appeler le fond de Bourdaloue. Les allusions dont ses sermons abondent n'en sont plus de nos jours que pour quelques curieux de l'histoire des mœurs au XVIIe siècle ; et ni le jansénisme ni le quiétisme ne sont pour nous des questions bien actuelles.

Nous ne lui demandons pas non plus les mêmes instructions que les auditoires de son temps. Qu'admirons-nous donc encore, nous, dans ses Sermons? C'est ce que je voudrais maintenant essayer de dire.

III

Le premier caractère de l'éloquence de Bourdaloue, — le Père Bretonneau l'avait très bien vu, et ne l'a pas mal dit dans la préface de son édition, — c'en est la *continuité*. « La beauté de ses Sermons ne consiste point précisément en quelques endroits bien amenés, où l'orateur épuise tout son art et tout son feu, *mais dans un corps de discours où tout se soutient*, parce que tout est lié, et bien assorti. » On n'a réussi jusqu'à présent à dater d'une manière certaine qu'un petit nombre des sermons de Bourdaloue; mais, si l'on devait un jour parvenir à les dater tous, je doute que l'on pût distinguer des « époques » dans le progrès de son éloquence, ni surtout aucun « progrès », à vrai dire, dans l'histoire de cette éloquence. Il y en a, je le sais bien, une explication assez naturelle. Quand il a commencé de prêcher dans les chaires de Paris, c'était en 1669, et d'ailleurs on ne croit pas avoir de lui de discours qui soit antérieur à 1668 : il avait donc trente-six ou trente-sept ans, l'âge de Bossuet quand il prononçait son sermon, 1674, pour la *Profession de Mlle de La Vallière*. N'aurions-nous pas, je le demande, quelque peine à distinguer des « époques » dans l'éloquence de Bossuet, si ses plus anciens sermons ne remontaient pas au delà

de 1670? et, de fait, le Bossuet de l'*Oraison funèbre du Prince de Condé* (1687) diffère-t-il beaucoup du Bossuet de l'*Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre* (1670)?

Mais ce n'est pas seulement des « époques », c'est des « inégalités » qu'on discerne aisément dans l'éloquence de Bossuet; et, par exemple, on ne saurait disconvenir qu'il dépende un peu du choix de ses sujets. Le bon M. Silvestre de Sacy, après bien du travail, avait réussi, sur ses vieux jours, à se convaincre que l'*Oraison funèbre de Marie-Thérèse* ne le cédait en rien à celle d'*Anne de Gonzague*, ou d'*Henriette de France*. Il n'avait convaincu que lui! Bossuet, poète autant qu'orateur, n'est pas toujours égal à lui-même, et pour l'être, ou pour se surpasser, il a besoin d'un sujet qui l'inspire. Il lui arrive aussi, — et c'est peut-être alors que nous l'admirons le plus, — je ne voudrais pas dire d'oublier son auditoire, mais d'être lui-même saisi ou ravi par la grandeur des vérités qu'il expose, et d'entrer là, devant nous, en contemplation ou en méditation. Il ne saurait parler de la *Passion de Jésus-Christ* ou de l'*Assomption de la Vierge*, sans essayer de se les représenter à lui-même, par des traits et avec des couleurs qui lui en rendent le spectacle présent, qui lui en donnent la sensation actuelle. Il ne saurait parler de la *Mort* ou de l'*Ambition*, sans faire un retour sur lui-même, et sans s'abandonner à l'entraînement des réflexions presque personnelles que ces grands sujets lui suggèrent. Et de là, disions-nous, des « inégalités », mais aussi, de là, quelque chose de souverainement libre et d'imprévu dans ses discours. On ne voit nulle part mieux que

dans les sermons de Bossuet, à moins que ce ne soit dans ses *Panégyriques* ou dans ses *Oraisons funèbres*, la naturelle et première parenté de l'éloquence et du lyrisme. On l'a comparé quelque part à Pindare, et c'était faire à Pindare, — qu'au surplus nous connaissons si mal et nous goûtons si peu, — beaucoup et trop d'honneur. Mais l'indication était juste. Le Bossuet des *Panégyriques* et de quelques-uns de ses *Sermons* est poète, et poète lyrique, presque plus qu'orateur. Il monte et il descend; il s'élève et s'abaisse; il plane et il retombe en terre. Et, à la vérité, si j'avais à caractériser d'un mot son éloquence, je ne sais duquel je me servirais, et il n'est point question de le trouver aujourd'hui, mais ce ne serait assurément pas de celui de « continuité ».

Bourdaloue n'a point, lui, de ces « inégalités ». Son éloquence est toujours et partout semblable à elle-même; elle l'est surtout dans le même discours; et elle ne s'anime ou ne s'échauffe jamais, si je puis ainsi dire, que de sa vitesse acquise. Rien ici qui se détache ou qui s'enlève en vigueur, et aucun de ces « morceaux d'éclat » ou de ces « endroits bien amenés », que Bretonneau d'ailleurs a tort de croire qu'on « amène », quand on le veut, par artifice ou par surprise, et dans l'intention, toujours un peu profane, de plaire ou de briller. Mais Bourdaloue n'a point l'imagination de Bossuet! Il ne paraît pas en avoir eu non plus la sensibilité. Son éloquence est continue d'être continûment raisonnable, ou raisonnante, ou raisonneuse. Elle l'est encore de la nouveauté qu'elle communique et de l'originalité qu'elle donne aux idées communes. « Il les approfondit et il

les creuse, et par là-même les met dans un tel jour, que de communes qu'elles étaient, elles lui deviennent particulières ». Et elle est continue enfin, cette éloquence, de la continuité du mouvement avec lequel, en se développant, elle remplit, l'une après l'autre, toutes les parties d'un plan dont l'orateur a tracé d'abord la très simple, ou très ingénieuse, mais toujours très claire et très rigoureuse ordonnance.

Cette continuité même risquerait d' « ennuyer », selon le mot de Pascal, si Bourdaloue, pour la soutenir, ne disposait de moyens ou de ressources à lui, lesquels sont : 1° le caractère éminemment didactique ou pratique de sa prédication ; 2° la fécondité de son invention oratoire ; et enfin, et peut-être surtout, 3° la finesse de son observation psychologique.

Nous avons dit déjà deux mots du caractère pratique de la prédication de Bourdaloue ; mais quelques exemples de plus ne seront pas inutiles, et je les emprunterai à trois sermons, — *sur l'État du mariage* ; — *sur le Devoir des pères par rapport à la vocation de leurs enfants* ; — et *sur le Soin des domestiques* ; trois discours dont on pourrait dire qu'ils forment ensemble une théorie de la famille chrétienne et du gouvernement de la maison. On parle beaucoup aujourd'hui du « droit de l'enfant », et, puisqu'il m'est à moi-même arrivé de dire que le « droit de l'enfant », comme le « droit de la femme », n'avait daté dans le monde que de l'apparition du christianisme, je suis bien aise d'en trouver une sorte de preuve dans le sermon de Bourdaloue *sur les Devoirs des pères*.

Dans la conduite de vos familles, respectez les droits de Dieu, *et jamais ne donnez atteinte à ceux de vos enfants.* Laissez-leur la même liberté que vous avez souhaitée, et dont peut-être vous avez été si jaloux. Faites pour eux ce que vous avez voulu qu'on fît pour vous, et si vous avez sur cela reçu quelque injustice, ne vous en vengez pas sur des âmes innocentes qui n'y ont eu nulle part, et qui d'ailleurs doivent vous être si chères. Ayez égard à leur salut qui s'y trouve intéressé, et ne soyez pas assez cruels pour le sacrifier à vos vues humaines. Ne vous exposez pas vous-mêmes à être un jour l'objet de leur malédiction après avoir été la source de leur malheur. Si vous ne pouvez pas leur donner d'amples héritages, et s'ils n'ont pas de grands biens à posséder, ne leur ôtez pas au moins, si j'ose dire, la possession d'eux-mêmes. Dieu ne vous oblige point à les faire riches, mais il vous ordonne de les laisser libres. [*Sur le Devoir des pères. Dimanches*, I, 33.]

Ne sont-ce pas là de hardis conseils, que les morales antiques, la grecque ou la romaine, eussent declarés, en vérité, subversifs de la famille; et, en effet, qui ne peuvent être donnés que du haut de la chaire chrétienne? Ici, comme en tant d'autres cas, le « droit » qu'on revendique n'a de fondement que le « devoir » dont on est tenu. La liberté que le père ou la mère doivent à leurs enfants, c'est celle dont les enfants ont besoin à titre d'ouvriers responsables de leur destinée. Mais ce qui n'est pas moins frappant dans ce passage, c'est le caractère pratique des conseils du prédicateur, c'est la connaissance qu'ils trahissent du secret des familles, et du cœur humain, et des besoins de son auditoire. « Laissez à vos enfants la même liberté que vous avez souhaitée et dont vous avez été peut-être si jaloux » : c'est-à-dire

souvenez vous, à l'âge où les vocations se décident, combien il vous a fallu soutenir de luttes pour échapper, par exemple, à la profession paternelle qu'on voulait vous imposer; et, si vous vous êtes cependant laissé faire, souvenez-vous, et songez à ce que peut être vous en conservez de rancune dans le fond de vos cœurs : *Æternumque manet sub pectore vulnus*. Une vocation forcée, c'est une vie manquée! S'il vous reste à vous-même comme un levain d'amertume et d'aigreur, pour avoir été poussé, par une contrainte plus ou moins sensible, dans une direction qui n'était pas celle que vous eussiez choisie; si « vous avez sur cela reçu quelque injustice »; et de cette injustice, enfin, si la moindre conséquence n'a pas été de vous rendre vous-même injuste pour la mémoire de ceux qui vous ont élevé, « ne vous en vengez pas sur des âmes innocentes »! Ne dites pas non plus : « Ce que j'ai dû subir, mes enfants le subiront à leur tour, et, puisque, après tout, d'avoir suivi la direction qu'on me donnait, je ne m'en suis pas plus mal trouvé, mes enfants ne s'en trouveront pas plus mal : ma fille d'avoir contracté le mariage que je lui avais préparé, mon fils de s'être engagé dans la profession que je lui avais destinée ». Ne le dites pas! car vous n'en savez rien! et vous n'en êtes pas juge. « Un père dans sa famille, dit énergiquement Bourdaloue, n'est pas le distributeur des vocations. » Ce n'est pas à lui d'en décider; et s'il est chrétien, et qu'il le fasse, il empiète sur le domaine de Dieu. « Toute vocation étant une grâce, il n'y a que Dieu qui puisse la communiquer; et de prétendre en disposer à l'égard d'un autre, c'est faire

injure à la grâce même, et s'arroger un droit qui n'est propre que de la Divinité. »

Ai-je besoin d'ajouter que, de toutes les violences qu'un père puisse exercer sur la liberté de ses enfants, la plus abominable aux yeux de Bourdaloue, c'est celle qui les consacre, en dépit d'eux, et notamment les filles, au service de Dieu? Rien de plus fréquent, semble-t-il, au XVIIe siècle, et, quoique le passage ne soit peut-être pas inconnu de nos lecteurs, on nous permettra pourtant de le citer.

L'établissement de cette fille coûterait : sans autre motif, c'est assez pour la dévouer à la religion. Mais elle n'est pas appelée à ce genre de vie! Il faut bien qu'elle le soit, puisqu'il n'y a point d'autre parti pour elle. Mais Dieu ne la veut pas dans cet état! Il faut supposer qu'il l'y veut, et faire comme s'il l'y voulait. Mais elle n'a nulle marque de vocation! C'en est une assez grande que la conjoncture des affaires présentes et la nécessité. Mais elle avoue elle-même qu'elle n'a pas cette grâce d'attrait! Cette grâce lui viendra avec le temps, et quand elle sera dans un lieu propre à la recevoir! Cependant on conduit cette victime dans le temple, les pieds et les mains liés, je veux dire dans la disposition d'une volonté contrainte, la bouche muette par la crainte et le respect d'un père qu'elle a toujours honoré. Au milieu d'une cérémonie, brillante pour les spectateurs qui y assistent, mais funèbre pour la personne qui en est le sujet, on la présente au prêtre, et l'on en fait un sacrifice, qui, loin de glorifier Dieu et de lui plaire, devient exécrable à ses yeux et provoque sa vengeance. [*Ibid.*, p. 19.]

Pères et mères de famille, grands seigneurs soucieux de perpétuer l'illustration de leur race, ou parvenus, fermiers généraux, commis et ministres, avides de fonder une dynastie, on aimerait à croire

que cette éloquente adjuration en a détourné quelques-uns, de renouveler, comme le dit Bourdaloue, « par une sainte ironie », le sacrifice d'Abraham, et même de le surpasser en « prévenant l'ordre du ciel » que le patriarche avait du moins attendu! En tout cas, le passage est caractéristique de la manière de Bourdaloue; de la très généreuse audace avec laquelle, si je puis ainsi dire, il met le doigt sur la plaie; et de la façon dont le conseil ou la leçon se dégagent naturellement du discours. « Mais elle n'est pas appelée à ce genre de vie! — *Il faut bien qu'elle le soit!* — Mais Dieu ne la veut pas en cet état! — *Il faut supposer qu'il l'y veut!* —Mais elle avoue qu'elle n'a pas la grâce! — *Cette grâce lui viendra avec le temps...* » Dans ces mauvaises raisons dont se payent l'égoïsme ou l'orgueil, et qui sans doute aboutissent aux mêmes conclusions, mais par des chemins différents, il n'y a pas un de ces pères, une de ces mères dénaturées qui ne se reconnaisse, qui n'entende la voix de ses raisonnements; et il n'y en a pas un, s'ils sont chrétiens, qui n'y trouve, avec la menace de sa condamnation, le moyen de l'éviter, tandis qu'il en est encore temps. A cet égard, pour la manière dont Bourdaloue enlève l'une après l'autre toutes ses excuses au pécheur, et ainsi l'oblige à « s'appliquer » les vérités qu'il prêche, le sermon *sur le Soin des domestiques* est à relire tout entier. Il l'est aussi, comme le titre l'indique, du point de vue de l'histoire des mœurs; et il l'est encore, ce que le titre n'indique plus, pour la belle théorie de l'autorité chrétienne qu'y développe Bourdaloue.

Un autre don de Bourdaloue, c'est l'abondance de

son invention oratoire. Elle est unique dans notre langue, et peut-être incomparable. On lui reproche, ou du moins on lui a reproché l'abus des divisions. « L'habitude de diviser toujours en deux ou trois points des choses qui, comme la morale, n'exigent aucune division, ou qui en exigeraient davantage, comme la controverse, est une coutume gênante que le Père Bourdaloue trouva introduite, et à laquelle il se conforma. » C'est Voltaire qui a fait cette belle découverte que « la morale n'exigeait point de divisions »; et, comme il suffit, en France, que Voltaire ait dit une sottise pour que l'on se croie spirituel en la répétant, on reproche donc à l'éloquence de la chaire, en général, et à Bourdaloue, particulièrement, « l'abus des divisions ». On en cite alors une, de ces divisions, qui est devenue classique à force d'être citée. L'orateur va développer le thème de Pascal et de Calvin sur la « misère de notre condition », et il s'exprime ainsi : « Ce n'est là que le fond de notre misère, mais prenez garde, en voici le comble, en voici l'excès, en voici le prodige, en voici l'abus, en voici la malignité, en voici l'abomination, et, si ce terme ne suffit pas, en voici, pour m'exprimer avec le prophète, l'abomination de la désolation. Autant de points que je vous prie de bien suivre, parce qu'étant ainsi distingués, et l'un enchérissant toujours sur l'autre, c'est de quoi vous donner par degrés une idée juste de ce fonds de corruption ». Une division de ce genre semble une gageure, dit Feugère; et il s'empresse de noter que c'est la seule de cette force que l'on trouve chez Bourdaloue. Je n'en suis pas bien sûr! Mais ce qu'il faut plutôt voir, c'est le

parti que le prédicateur en tire, et on ne sourit plus alors, mais on admire.

Le tort de Bourdaloue, si c'en est un, n'est que de marquer lui même, et d'accentuer trop fortement ses divisions. Il a tort dans la forme, et il a raison dans le fond. « Diviser » un sujet, de controverse ou de morale, c'est l' « analyser ». La dialectique de Bourdaloue ne s'inspire pas tant des usages de la « scolastique », — dont il ne faut pas médire immodérément, — que de la recommandation de Descartes : « diviser les difficultés *en autant de parcelles qu'il se pourra* et qu'il est requis pour les mieux résoudre ». Là où d'autres que lui ne voient les choses qu'en gros, ce n'est pas sa faute, si,

Comme l'onde sous l'onde en une mer sans fond,

il aperçoit des distinctions par delà les distinctions, et d'ailleurs, s'il se justifie, pour ainsi parler, de les avoir aperçues. Et, en effet, il s'en justifie! De la méditation approfondie d'un sujet, il excelle à tirer ce qu'on n'y croyait pas contenu. Ou encore, et si l'on le veut, il l'enrichit de la substance et de la profondeur de sa propre pensée. C'est alors, et alors seulement, qu'il s'impose à lui-même un cadre. Ses divisions ont un double objet, qui est de soulager l'attention de son auditoire, et de limiter son sermon aux justes proportions d'un discours. Il sait, et le mot est même de lui, que c'est « l'ordre, qui met la perfection aux choses ». Il l'y met d'autant plus qu'il y a plus de « choses », ou plutôt il ne l'y met qu'à la condition qu'il y ait beaucoup de « choses ». La nécessité de l'ordre est à

proportion de la richesse du fond. Et ainsi, tout en reprochant à Bourdaloue l'excès de ses « divisions », faut-il bien prendre garde qu'il « diviserait » moins s'il avait moins d' « idées ». Sa dialectique, ou ce que l'on est convenu de nommer de ce nom, n'est à vrai dire qu'abondance ou fécondité d'invention, et c'est ce qu'il y a peut-être quelque intérêt à bien montrer.

Le voici donc, je suppose, en présence de l'une des idées maîtresses du christianisme, et de toute philosophie digne de ce nom : c'est l'idée de la mort. Nous craignons la mort : pourquoi la craignons-nous? et que craignons-nous dans la mort? La réponse à cette question fera l'objet de tout un sermon. C'est celui qui est intitulé : *sur la Crainte de la mort*. Mais, cette crainte, n'y a-t-il pas quelque moyen de l'anéantir, ou en tous cas de s'y aguerrir? Il y en a un, répond le prédicateur, qui est d'oser la regarder en face, et encore mieux de s'y préparer, et c'est le sujet d'un second sermon : *sur la Préparation à la mort*. Et comme, enfin, cette préoccupation de la mort ne peut pas ne pas réagir sur la conduite ou sur la direction générale de la vie, quels sont, dès cette vie même, les avantages que l'on en peut tirer? Bourdaloue nous l'apprend dans un troisième sermon : *sur la Pensée de la mort*.

La « pensée de la mort », la « préparation à la mort », la « crainte de la mort », il semble que ce soient là des idées bien voisines. « Penser » à la mort, c'est s'y préparer; on ne s'y « prépare » qu'autant qu'on la « craint »; et, quand on la craint, c'est sans doute une manière d'y « penser ». Mais, si voisines qu'elles soient,

ces idées sont cependant distinctes. Il suffit de les méditer ou, comme on dit, de les creuser, pour s'en apercevoir, et c'est ce que va faire Bourdaloue. Nous craignons dans la mort la cessation de la vie; et c'est le cas de tout homme, en tant qu'il est une créature de chair. Nous craignons dans la mort la séparation de tout ce que nous trouvons de jouissances dans l'usage de la vie : c'est le cas des « heureux de ce monde »! Et nous craignons dans la mort l'entrée qu'elle est au néant ou dans l'immortalité : c'est le cas des incrédules et des libertins. Et, en effet, telle est la « division » du sermon *sur la Crainte de la mort*. Que dira-t-on qu'il y ait là d'artificiel, et quels autres motifs trouve-t-on que nous ayons de craindre la mort? Car l'horreur de la souffrance physique rentre dans le premier cas, et le désespoir de l'homme qui ne peut achever son œuvre se ramène au second. Cessation de la vie, séparation d'avec ce que nous aimons, terreur de l'*au-delà*, nous ne trouverons rien d'autre ni de plus dans la crainte de la mort. Ne parlons donc plus ici de « dialectique », et de « rhétorique » encore bien moins, mais de « philosophie ». Ce prédicateur est un « philosophe ».

C'est ce qu'il est également, — et de plus un « moraliste », — dans son sermon *sur la Préparation à la mort*. Car, d'où vient qu'étant plus assurés de mourir que d'aucune des vérités qui « se démontrent » ou qui « se prouvent », d'où vient qu'à l'ordinaire la mort nous trouve si mal ou si peu préparés? Cela vient de ce que nous avons beau savoir que nous devons mourir, nous n'en sommes pas « persuadés »; et en effet, selon l'observation d'un autre prédicateur, on

n'entend aux funérailles que « des paroles d'étonnement de ce que le mortel qu'on enterre est mort ». Cela vient, en second lieu, de ce que, même étant « persuadés » que nous devons mourir, nous ne savons où, ni quand, ni comment, ni dans quelles circonstances; et, en conséquence, nous aimons à croire que nous aurons toujours le temps de nous préparer à la mort. Je me rappelle avoir noté je ne sais où cette locution populaire : « Vous prendrez bien *le temps* de mourir »... et on s'en sert, à la campagne ou dans les faubourgs, contre ceux qui s'excusent de n'avoir pas le *temps* d'interrompre leurs occupations pour s'attarder à causer ou... à boire. C'est ainsi que nous croyons tous que nous prendrons le temps de mourir, ou qu'il nous sera donné. Et si nous ne sommes pas mieux préparés à la mort, cela vient enfin de ce que nous ne profitons pas des leçons que la nature elle-même nous donne tous les jours pour nous apprendre à mourir. Il y a une « science de la mort », à laquelle, bien loin de vouloir l'acquérir, nous nous efforçons de rester étrangers. Ce sont là les « trois points » du sermon *sur la Préparation à la mort*. Mais qu'est-ce que Voltaire lui-même trouverait encore de factice dans cette « division »? La « dialectique » de Bourdaloue, qui tout à l'heure n'était que de l'observation, n'est ici que de l'analyse morale; et, par hasard, faudrait-il, pour les reconnaître ou les nommer de leur vrai nom, que l'analyse morale fût fragmentaire et décousue, ou l'observation incohérente et contradictoire? Et, en effet, c'est une chose assez remarquable qu'en France nous ayons réservé l'appellation de

moralistes à ceux qui pensent par maximes, comme La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, ou par « essais », si je puis ainsi dire, comme Montaigne. Mais la discontinuité ne fait pourtant pas une partie de la définition de l analyse morale, et des observations qui se suivent ou même qui s'enchaînent ne sont pas nécessairement moins vraies de leur enchaînement ou de leur liaison. Bourdaloue est un « moraliste », quoique ses discours se tiennent.

Et il est aussi un « chrétien », dont le souci perpétuel est de conformer sa vie, et celle de ceux qu'il prêche, aux enseignements qui se tirent de la méditation de la mort. Comment donc utiliserons-nous *la Pensée de la mort* ? Nous nous demanderons de quoi se compose la suite ou la trame de notre vie, et nous trouverons d'abord que nous avons des « passions à ménager », ce qui veut dire, dans la langue d'aujourd'hui, des instincts à satisfaire et à surveiller. La « pensée de la mort est le remède le plus souverain pour amortir le feu de nos passions, — et c'est la première partie ». Nous avons « des conseils » ou des « délibérations », des « résolutions » à prendre. « Je dis que la pensée de la mort est le remède le plus infaillible pour conclure sûrement dans ces délibérations; — c'est la seconde partie ». Et nous avons encore des « devoirs » à remplir, des obligations qui nous sont imposées par les conditions mêmes de la vie. « La pensée de la mort est le moyen le plus efficace pour nous inspirer une sainte ferveur dans nos actions », — c'est la troisième partie du sermon. Dirai-je en passant que Bourdaloue n'en a guère composé de plus beau, de plus substantiel ou de plus

éloquent? dans lequel, en restant lui-même, il ait plus approché de Bossuet? Mais qu'y a-t-il encore de plus naturel que cette division? Et que voudra-t-on dire si l'on nous dit que le sujet n'en exigeait point? Encore une fois, la « division » ici n'est qu' « invention ». Ce ne sont point des mots qu'entre-choque Bourdaloue, mais des choses qu'il approfondit. Les divisions et les subdivisions s'égalent pour ainsi dire à la complexité de la vie; et qu'importe après cela que l'apparente régularité de ses plans en masque quelquefois la richesse intérieure aux yeux d'une critique inattentive et superficielle?

Insisterai-je maintenant sur l'enchaînement de ces trois sermons entre eux? Ils forment ensemble une « trilogie », pour ainsi parler, de la mort chrétienne, et tout en traitant tous les trois de la même idée, aucun d'eux ne ressemble pourtant aux deux autres. Si nous craignons la mort, sachons nous y préparer, et apprenons d'elle à bien vivre : tel est le thème de ces trois sermons *sur la Crainte de la mort*, *sur la Préparation à la mort*, *sur la Pensée de la mort*, et, dans quelque ordre qu'on les lise ou qu'on les relise, ils ramènent tous les trois la même et unique leçon. J'ai tâché de montrer le parti que l'orateur en avait tiré; et que serait-ce si j'énumérais les divisions des divisions? si je voulais montrer comment Bourdaloue développe cette idée que la pensée de la mort est le « remède le plus souverain pour amortir le feu de nos passions? » et comment, en toute occasion, il en arrive toujours à dire de la manière la plus imprévue ce que précisément on attendait de lui? C'est que, comme dans l'art de féconder un sujet par la médi-

tation, il a excellé dans une partie moins apparente encore de l'art oratoire, plus humble en quelque manière, et je dirais volontiers plus méprisée, laquelle est l'art des transitions.

Boileau ne se trompait pas quand il reprochait à l'auteur des *Caractères* d'avoir évité la principale difficulté de son art, en s'arrangeant de manière à se passer des transitions. Et sans doute Boileau s'y connaissait, il devait s'y connaître, ses transitions, en général, — et jusque dans son *Art poétique* ou dans ses meilleures *Épîtres*, — n'étant pas moins artificielles qu'elles sont laborieuses. La « composition » de Boileau n'est, en général, qu'une mosaïque ou une marqueterie. Il a d'autres qualités! Il n'a pas celle de voir promptement les rapports des idées, ni leurs liaisons cachées, ni surtout la manière dont, en se distinguant les unes des autres, cependant elles s'enchaînent. Mais prenez au contraire celui que vous voudrez des sermons de Bourdaloue, et c'est tout justement ce que vous y trouverez. S'il découvre dans les sujets ce que l'on vient de voir qu'il y découvrait, c'est qu'une part de son invention consiste précisément dans l'originalité de ses transitions. Il « divise » parce qu'il voit les nuances ou les intervalles qui séparent des idées qu'on croyait voisines, mais il n'aperçoit pas moins finement ni moins profondément les rapports qui lient des idées qu'on eût crues contradictoires, et c'est à quoi ses « transitions » lui servent. Elles opèrent la « synthèse » de ce que la subtilité de son « analyse » avait en quelque façon disjoint. Elles font concourir ses digressions elles-mêmes à l'objet de sa démonstration. Elles assurent,

pour ainsi parler, à travers tout un long discours, la circulation intérieure de la même pensée. Et, sans doute, c'est ainsi qu'elles diversifient, tout en la soutenant, la continuité de l'éloquence du prédicateur, mais, de plus, elles en accélèrent le mouvement, et elles achèvent de donner au sermon ce caractère oratoire qui le distingue, par exemple, des dissertations de Nicole dans ses *Essais* de morale.

Ajoutons maintenant, et en dernier lieu, la finesse de sa psychologie. Invoquerons-nous, à ce propos, l'expérience du confessionnal ? Rappellerons-nous les noms de tant de morts fameux dont ce grand prédicateur a reçu le dernier soupir et les derniers aveux : la duchesse de Fontanges, Colbert, Le Tellier, la Grande Mademoiselle, le chevalier de Rohan, le maréchal de Luxembourg ? Au moins savait-on, dans l'auditoire, quand celui-là prêchait *sur l'Ambition*, ou *sur le Pardon des injures*, qu'il connaissait ce dont il parlait, et qu'il ne jugeait point les « grands de ce monde » uniquement en spectateur ou en témoin attristé de leurs vices, comme un faiseur de satires ou comme un moraliste envieux et chagrin, mais en confident de leurs dernières pensées, les plus intimes, les plus secrètes, celles que, jusqu'à leur dernière heure, ils s'étaient peut-être cachées à eux-mêmes ! Il ne connaissait pas moins bien ceux que nous appelons aujourd'hui les « humbles », et je n'en veux pour preuve que ce curieux passage d'un sermon *sur l'Aveuglement spirituel*. Il y revient sur cette question, qui lui tenait évidemment à cœur, du « soin des domestiques », et il s'exprime ainsi :

Vous me demanderez à qui vous les adresserez [vos

domestiques] pour leur enseigner les éléments du salut? Ne vous offensez pas de ce que je vais vous dire. A qui, dites-vous, les adresser? Mais moi, je vous dis : Pourquoi sera-ce à d'autres qu'à vous-mêmes, puisque Dieu vous les a confiés? Croiriez-vous donc vous déshonorer en faisant auprès d'eux l'office même des apôtres? Mais encore, à qui aurez-vous recours, si vous n'en voulez pas prendre le soin?... Oserai-je le dire? A moi-même! Oui, à moi, qui me ferai une gloire de cultiver ces âmes rachetées du sang de Jésus-Christ! D'autres s'assigneront à vous conduire vous-mêmes et vous en trouverez assez! Mais, pour ces pauvres aussi chers à Dieu que tout ce qu'il y a de grand dans ce monde, je les recevrai. Je serai leur prédicateur comme je suis maintenant le vôtre. Je vous laisserai le pouvoir de les commander, et je me réserverai l'honneur de leur faire entendre les volontés du souverain maître à qui nous devons tous obéir et de leur expliquer sa loi. [*Sur l'Aveuglement spirituel. Carême*, II, 387, 388.]

Ne serait-on pas fâché d'apprendre que cet endroit, l'un des rares où Bourdaloue, si l'on ne peut pas dire qu'il se « livre », laisse pourtant paraître l'homme, n'est pas de lui, mais du Père Bretonneau? Mais, en tout cas, si jamais orateur de la chaire n'a connu mieux que lui les « hommes en particulier », — ce qui est la condition même de la psychologie, — n'en voyons-nous pas ici les raisons, dans l'étendue, dans la diversité, et encore et toujours dans la « continuité » de son expérience, ayant non seulement prêché, mais confessé trente-cinq ans, et même, n'étant peut-être mort, le 13 mai 1704, que d'avoir voulu, le 10, trois jours auparavant, assister un dernier mourant dans son agonie?

Cette perspicacité du psychologue se retrouve presque dans tous les sermons de Bourdaloue. J'en

signalerai cependant trois d'une manière plus particulière : celui que je viens de citer, *sur l'Aveuglement spirituel*, et deux autres, *sur la vraie et la fausse Piété*, et *sur la fausse Conscience*.

Il n'est question de nos jours, depuis Kant et Rousseau, que des « droits de la conscience », et personne peut-être ne les a plus éloquemment revendiqués que l'illustre auteur des *Origines de la France contemporaine*, dans une page célèbre et souvent citée. Mais la conscience est-elle donc infaillible? Ne pouvons-nous peut-être nous faire une « fausse conscience », et comme qui dirait une conscience « professionnelle », déformée par l'usage dans le sens de nos intérêts ou de nos convenances? Une difficulté morale surgissant, toutes les « consciences » la résoudront-elles de la même manière, la conscience de l'« homme du monde » et celle de l'« homme du peuple »? la conscience du fonctionnaire et celle de l'homme libre ou indépendant? la conscience du militaire et celle du magistrat? la conscience du prêtre même et celle du laïque? Et comment se forme « une fausse conscience »? Car, pour les dangers de s'en former une, ils sont sans doute assez évidents. Mais comment, par quels degrés successifs et imperceptibles, dont peut-être nous ne nous rendons pas compte, nous écartons-nous de la vérité? Sous l'influence de quelles causes retombons-nous, presque sans le savoir, à l'erreur originelle? Et qui nous assurera de l'infaillibilité de notre conscience? Ce sont toutes ces questions que Bourdaloue a traitées dans cet admirable sermon.

Il faut une conscience pour ne pas pécher, et qui-

conque agit sans conscience, ou agit contre sa conscience, quoi qu'il fasse et fît-il même le bien, pèche en le faisant. Mais il ne s'ensuit pas de là que, par la raison des contraires, tout ce qui est selon la conscience soit exempt de péché. Car voici, mes chers auditeurs, le secret que je vous apprends et que vous ne pouvez ignorer sans ignorer votre religion. Comme toute conscience n'est pas droite, ce qui est selon la conscience n'est pas toujours droit. Je m'explique : comme il y a des consciences de mauvaise foi, des consciences corrompues, des consciences, pour me servir du terme de l'Écriture, cautérisées, *cauteriatam habentium conscientiam*, c'est-à-dire des consciences noircies de crimes, et dont le fond n'est que péché, ce qui se fait selon ces consciences ne peut pas être meilleur, ni avoir d'autres qualités que les consciences mêmes. On peut donc agir selon sa conscience et néanmoins pécher, et, ce qui est bien plus étonnant, on peut pécher en cela même, et par cela même qu'on agit selon sa conscience, parce qu'il y a certaines consciences selon lesquelles il n'est jamais permis d'agir, et qui, infectées du péché, ne peuvent enfanter que le péché. On peut, en se formant une conscience, se damner et se perdre, parce qu'il y a des espèces de conscience, qui de la manière dont elles sont formées ne peuvent aboutir qu'à la perdition, et sont des sources infaillibles de damnation. » [*Sur la fausse conscience. Avent*, 145-146.]

Quelle est la valeur morale de la doctrine? Je la crois vraie, pour ma part, et même je la crois la seule vraie. Mais sur quoi je veux attirer ici l'attention, c'est uniquement sur la justesse de l'observation. Ce sont aussi des choses extrêmement délicates à dire qu'exprime le prédicateur, et j'attire l'attention sur la délicatesse, en même temps que sur la précision, avec laquelle il les dit. Des consciences « corrompues » sont-elles encore des « consciences »? et qui

de nous aura le droit de dire de la conscience d'un autre qu'elle est en effet « corrompue »? Mais qu'il y en ait, et comment on se les forme, c'est ce qu'on ne peut refuser de reconnaître en écoutant Bourdaloue; et nul doute encore que la finesse de sa psychologie, que sa manière d' « anatomiser » les sentiments de l'âme humaine, que la subtilité de ses analyses, dans le siècle qui fut celui de Pascal et de Racine, n'aient contribué pour une large part à ses succès de prédicateur. Et qu'elles contribuent enfin, — comme nous l'avons dit de la fécondité de son invention et du caractère pratique de ses sermons, — à diversifier, tout en la soutenant, la « continuité » de son éloquence, je me serais bien mal expliqué si l'on ne l'entrevoyait pas.

Je ne nierai point après cela qu'il y ait, — et on l'a déjà dit, — quelque encombrement dans ses plans, de l'excès dans ses divisions, et parfois, mais très rarement, quelque artifice dans ses énumérations. On s'en aperçoit quand on lit de lui, comme l'ont fait avant d'en parler la plupart de ses critiques, cinq, six, huit, dix sermons de suite. Mais, pas plus que les dix ou onze tragédies de Racine n'ont sans doute été faites pour être jouées dans une seule séance, pas plus les Sermons de Bourdaloue, s'ils peuvent être lus, ne doivent être « jugés » dans des conditions qui diffèrent de celles où ils ont été prononcés. C'est ce qu'on a quelquefois oublié. Les sermons eux-mêmes de Bossuet ne résisteraient pas à cette épreuve; et là même, pour le dire en passant, est l'un des grands écueils de la critique et de l'histoire littéraire. Nous ramassons sous un seul point de vue

trente-cinq ans de prédication, et nous défigurons ainsi la réalité du talent ou du génie, qui ne s'est développée que dans le temps, successivement, et sans rien avoir de commun avec les formules de totalisation, si je puis ainsi dire, où nous croyons la résumer. Si nous voulons nous faire une juste idée de l'éloquence de Bourdaloue, lisons donc ses Sermons d'une manière qui ressemble à celle dont ses auditeurs les ont jadis entendus. C'est alors et plus que jamais, maintenant que nous connaissons les sources vives de son éloquence, c'est alors que nous en apprécierons la « continuité ». A quelque moment et, j'oserais presque dire, en quelque état d'esprit que nous le prenions, ce sera toujours la même subtilité, la même finesse de psychologie, toujours la même abondance, la même diversité, la même fécondité d'invention, et toujours les mêmes conseils. Ou, en d'autres termes encore, nous reconnaîtrons que cette éloquence est continue de son désintéressement et de son impersonnalité. Non seulement toute rhétorique, mais la personne même de l'orateur en est en quelque sorte absente; et nous n'avons affaire qu'avec la vérité de ses observations et de son enseignement. C'est une voix qui prêche. Quelle voix? On ne le sait! Une voix; et une voix qui ne dit rien qu'elle ne l'ait d'abord, selon la formule de l'époque, « réduit à l'universel ».



Mais c'est aussi en cela qu'il est, dans l'histoire de notre langue, l'orateur par excellence, et ses Sermons les meilleurs modèles que l'on puisse donner de l'éloquence française. Moins poète que Bossuet ou, pour mieux dire, nullement poète, mais peut-être plus

orateur. « La beauté de ses plans généraux, disait le sage d'Agûesseau, l'ordre et la distribution qui règnent dans chaque partie du discours, la clarté et, si l'on peut ainsi parler, la popularité de l'expression, simple sans bassesse et noble sans affectation, sont des modèles qu'il est plus aisé d'assigner à l'éloquence du barreau que le sublime et le pathétique de M. Bossuet, — je rappelle que d'Aguesseau ne connaissait pas les *Sermons* de Bossuet, — et que la justesse, la cadence ou la mesure peut-être trop uniforme de M. Fléchier. » Il nous reste, après en avoir cherché les raisons dans le fond des discours de Bourdaloue, à les montrer maintenant dans la forme de son éloquence.

IV

Il y a des écrivains, tels que Bossuet et tels que Racine, dont on pourrait dire que la langue est une création perpétuelle; et il y en a d'autres, comme La Bruyère et comme Massillon, qui se donnent infiniment de mal pour habiller leur pensée d'une expression qui en relève l'ordinaire banalité : les premiers sont les modèles qui ont égaré les seconds. Mais il y en a d'autres, — comme Bourdaloue, précisément, — qui ne se proposent en écrivant que d'exprimer toute leur pensée dans la langue de tout le monde. La langue de Bourdaloue est la langue de son temps, une langue pleine et forte, un peu pauvre ou sobre d'images, de métaphores, de « figures », une langue précise, et, quand il le faut, subtile, mais sans trace

de préciosité, sans grand éclat ni faux brillants, et qui ne diffère pas beaucoup de la langue de Nicole ou d'Arnauld. Une phrase de Bourdaloue ne se « reconnaît » pas. « On ne veut plus aujourd'hui, — nous dit-il quelque part dans un sermon *sur la Parole de Dieu*, — qu'une morale délicate, une morale étudiée, une morale qui fasse connaître le cœur de l'homme, *et qui serve de miroir où chacun, non pas se regarde soi-même, mais contemple les vices d'autrui* ». Je lis encore, dans le même sermon : « Si je ne profite pas des aliments, ils se tournent en poisons, *et la médecine me tue dès qu'elle n'opère pas pour me guérir* ». Voilà sans doute qui est bien dit! Mais d'abord, de ces expressions, pour en trouver dans Bourdaloue, je suis obligé de le lire la plume à la main, sinon de les y chercher; et puis, elles ne sont pas « signées ». Elles sont de lui, mais elles pourraient être d'un autre. Sa langue et son style, admirables pour d'autres raisons, manquent un peu d' « individualité ».

Serait-ce, par hasard, chez le plus illustre des prédicateurs de la Compagnie de Jésus, l'effet d'une austérité qu'on pourrait appeler janséniste? Nous y gagnons, nous, d'avoir en lui l'un des plus sûrs témoins de la langue de son temps. Non pas sans doute, — car à cet égard on ne saurait trop faire de distinctions, — non pas que tout le monde en son temps fût capable d'écrire ou de parler comme lui! Ses confrères Cheminais ou de La Rue serviraient au besoin de preuve du contraire! Toutes les femmes, en ce temps-là, n'écrivaient pas non plus comme Mme de Maintenon! Mais. ce que l'on veut dire, c'est

que ce n'est pas la langue ou le style de Mme de Sévigné, ni de Bossuet, qui correspondent le mieux à l'idée qu'en leur temps on se formait des qualités du style ou de la langue : c'est la langue ou le style de Nicole et de Bourdaloue. Le style ou la langue des très grands écrivains sont plutôt les leurs qu'ils ne sont ceux de leur temps, et pareillement la langue ou le style des « stylistes ». Là peut-être est encore une des raisons du succès de Bourdaloue. Il parle une langue moyenne, que ses auditoires n'ont pas de peine à suivre, dont les étonnements ou les surprises ne les détournent pas de l'attention qu'ils doivent au fond des choses, et une langue, enfin, que tout le monde est tenté de croire qu'il parlerait aussi bien que Bourdaloue, — si seulement il essayait. Il a donc été tout de suite, et toujours, compris. On savait qu'en allant l'entendre, rien ou presque rien ne serait perdu de ce qu'il dirait. Mais nous, c'est à ce titre que nous pouvons voir en lui l'un des plus sûrs témoins de la langue de son temps. La langue de Pascal est la langue de Pascal, et la langue de Molière est la langue de Molière : la langue de Bourdaloue est la langue du XVIIe siècle.

On lui reproche, il est vrai, quelques négligences ou incorrections, et on les lui reprochait de son temps même, si nous en voulons croire ce témoignage de l'abbé Trublet : « J'ai toujours ouï dire, — écrivait Trublet en 1755, — que le Père Bouhours chicanait toujours le Père Bourdaloue sur la pureté de sa langue, la correction du style, et qu'il l'invitait à en prendre soin ». C'est que le Père Bouhours, à qui rien ou presque rien n'a manqué d'un « pré-

cieux », était en retard sur son temps, ou en avance, à moins qu'on ne dise encore qu'il était né pour transmettre aux Fontenelle et aux Marivaux le galant héritage des Voiture et des Scudéri, un moment compromis par les rudes attaques de Molière et de Boileau. J'aimerais d'ailleurs qu'on voulût bien me dire une fois où l'on prend cet idéal de « pureté de langue » et de « correction de style » dont on accuse Pascal et Bossuet, Molière et Mme de Sévigné, Racine et Boileau de s'être si souvent écartés! Le savant M. Livet, à qui nous devons l'excellent *Lexique de la langue de Molière, comparée à celle des écrivains de son temps*, ayant médité de rédiger un *Lexique de la langue de Bossuet*, fut interrompu par la mort, — et par le nombre de fautes contre « la pureté de la langue » et la « correction du style » qu'il avait cru découvrir dans les *Œuvres* du grand écrivain. Je m'étais souvent efforcé, mais inutilement, de lui faire entendre qu'il était dupe ou victime des grammairiens du XVIIIe siècle. Ce sont eux, en effet, qui ont décrété Molière et La Fontaine d' « incorrection », pour ne pas s'être conformés d'avance à de prétendues règles qu'on ne connaissait point au temps des *Fables* ni de *l'École des Femmes*. Mais ces règles elles mêmes n'ont été posées que pour justifier ou pour codifier le passage de la prose française du mode oratoire au mode narratif, et du « style parlé », celui qui s'adressait à l'oreille, au « style écrit », qui ne s'adresse plus qu'aux yeux. Et je veux donc bien qu'à la rigueur on en réclame l'observation des historiens ou des romanciers, mais on ne voit pas pourquoi nous les imposerions rétrospectivement aux

auteurs dramatiques et aux orateurs de la chaire. Le style de Bourdaloue, comme le style de Molière, est un « style parlé »; et pas plus au prédicateur qu'à l'auteur dramatique on n'en saurait faire un grief, même atténué, si les comédies sont faites, avant tout, pour être jouées et les sermons pour être prononcés. Bourdaloue n'est peut-être « incorrect » ou « négligé » que de ce qu'il a de parlé et d'oratoire dans le mouvement de son style.

Car, ai-je besoin de le faire observer? toutes les qualités que nous avons louées jusqu'ici dans les Sermons de Bourdaloue ne sont pas des qualités essentiellement ou spécifiquement « oratoires »; et on s'aperçoit, en y réfléchissant, qu'elles expliquent donc bien la réputation et la valeur de l'écrivain, mais non pas celles de l'orateur. La finesse de l'observation psychologique ou la sûreté de la doctrine morale n'ont pas de liaison nécessaire avec les dons qui font l'orateur, et de nombreux contemporains de Bourdaloue, tels que l'auteur des *Essais de morale*, les ont effectivement possédées, qui ne sont nullement des orateurs. C'est que leur style manque de « mouvement », et si l'on a pu dire que le « mouvement » était l'élément spécifique de la beauté musicale, à plus forte raison peut-on le dire, doit-on le dire de la grande éloquence.

L'éloquence, en ce qu'elle a de plus extérieur, — et cependant de plus essentiel, puisque dans aucune langue il n'y a sans cela d'éloquence, — c'est le mouvement de la pensée. Elle n'a besoin, pour être l'éloquence, ni de la splendeur des mots, ni de l'originalité des images ou de leur éclat, ni de la profon-

deur même des idées. Elle en peut user de surcroît, et alors c'est tant mieux pour elle! mais elle n'en a pas besoin. Elle n'est pas non plus « le corps qui parle au corps », et à ce propos n'a-t-on pas conté que Bourdaloue « faisait très peu de gestes » et « qu'il prêchait, les yeux le plus souvent fermés? » Le Père Chérot a prouvé que ce n'était qu'une légende. Mais ce que l'on peut dire, c'est que son action, son geste, son intonation sont comme impliqués dans le mouvement même de sa phrase, et c'est cela qui est proprement oratoire. Le lire c'est l'entendre, et l'entendre, c'est le voir. Son discours est « continu », mais il n'y a rien de moins « monotone ». La succession de ses périodes dessine des attitudes et indique des gestes. Prenez le début du sermon *sur la Pensée de la mort* :

Memento, homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris. Vos passions vous emportent, et souvent il vous semble que vous n'êtes pas maître de votre ambition et de votre cupidité ; *Memento*, souvenez-vous, et pensez ce que c'est que l'ambition et la cupidité d'un homme qui doit mourir. Vous délibérez sur une matière importante, et vous ne savez à quoi vous résoudre ; *Memento*, souvenez-vous, et pensez quelle résolution il convient de prendre à un homme qui doit mourir. Les exercices de la religion vous fatiguent et vous lassent, et vous vous acquittez négligemment de vos devoirs; *Memento*, souvenez-vous, et pensez comme il importe de les observer à un homme qui doit mourir. [*Carême*, I, p. 6.]

J'emprunte un autre passage à un autre sermon, *sur la vraie et la fausse Piété* :

Écoutez ceci, je vous prie. On récite de longs offices, et ces longs offices tout divins sont composés et remplis des plus beaux sentiments de foi, d'espérance, de charité

et d'amour de Dieu, de confiance en Dieu, de soumission aux ordres de Dieu; mais, après y avoir employé des heures entières, peut-être n'a-t-on pas fait un acte de foi, pas un acte d'espérance, pas un acte d'amour, de confiance et de soumission; pourquoi? parce que de tout ce que la bouche a prononcé, le cœur ne disait rien, ni ne sentait rien. On paraît devant l'autel du Seigneur, on y fléchit les genoux, on y demeure prosterné et humilié, et peut-être, en tout ce que l'on y a pensé n'a-t-on pas rendu à Dieu un seul hommage;... pourquoi? parce que la religion ne consiste ni dans les inclinations du corps, ni dans la modestie des yeux, mais dans l'humiliation de l'esprit, et que l'esprit n'a pas accompagné un moment toutes ces démonstrations de respect et d'adoration. On entre dans les hôpitaux, on visite des prisons, on console des affligés, on soulage des malades, on assiste des pauvres, et tel peut-être qui fait voir sur cela plus d'assiduité et de zèle est celui qui exerce le moins la miséricorde chrétienne; pourquoi? parce que c'est ou une certaine activité naturelle qui l'emporte, ou une compassion tout humaine qui le touche, ou l'habitude qui le conduit, ou tout autre objet que Dieu qui l'attire. [*Sur la vraie et la fausse Piété. Dimanches*, II, 254, 255.]

Toute la force de ces passages, et de vingt autres qu'on pourrait citer, est tellement dans le mouvement qui les rythme, qu'on pourrait presque l'en distinguer, l'en extraire, pour ainsi parler, l'en isoler, et, dans toute autre occasion à laquelle il s'adapterait, produire le même effet.

On fait ceci, on fait cela... et peut-être... Pourquoi? Parce que... On fait cette autre chose, et cette autre encore,... et peut-être... Pourquoi? Parce que... Et on en fait une autre encore, et une autre... et peut-être. Pourquoi? Parce que...

C'est un cadre, et toutes les fois qu'il s'agira d'ex-

primer l'inutilité d'un effort qui n'est que la grimace ou la routine de ce qu'il devrait être, on aura lieu de l'employer, si d'ailleurs on a de quoi le remplir. Prenons enfin un dernier exemple, et empruntons-le à un sermon moins connu, *sur l'Éternité malheureuse* :

On peut absolument savoir le nombre des étoiles du ciel, — je crois qu'*absolument* veut ici dire : *à la rigueur*, — des gouttes d'eau dont la mer est composée, des grains de sable qu'elle jette sur ses bords; mais de mesurer dans l'éternité le nombre des jours, des années, des siècles, c'est à quoi l'on ne peut atteindre, parce que ce sont des jours, des années, des siècles sans nombre; disons mieux, parce que, dans l'éternité, il n'y a proprement ni jours, ni années, ni siècles, et que c'est seulement une durée infinie. Voilà à quoi je m'attache, et sur quoi je fixe mes regards. Car je m'imagine que je vois cette éternité, que je marche dans l'éternité, et que je n'en découvre jamais le bout. Je m'imagine que j'en suis enveloppé et investi de toutes parts, que si je m'élève, si je descends, de quelque côté que je me retourne, je trouve toujours cette éternité; qu'après mille efforts pour m'y avancer, je n'ai pas fait le moindre progrès, et que c'est toujours l'éternité. Je m'imagine qu'après les plus longues révolutions des temps je vois toujours au milieu de cette éternité une âme réprouvée, dans le même état, dans la même désolation, dans les mêmes transports, et, me substituant moi-même en esprit dans la place de cette âme, je m'imagine que, dans ce supplice éternel, je me sens toujours dévoré de ce feu que rien n'éteint, que je suis toujours rongé de ce ver qui ne meurt point. Cette idée de moi-même, cette peinture me saisit et m'épouvante. Mon corps même en frémit, et j'éprouve tout ce qu'éprouvait le prophète royal lorsqu'il disait à Dieu : Seigneur, pénétrez ma chair de votre crainte et de la crainte de vos jugements : « *Confige timore tuo carnes meas.* » [*Sur l'éternité malheureuse. Dimanches*, III, 300-301.]

S'il y avait beaucoup de pages de cette beauté dans l'éloquence de Bourdaloue, Bossuet ne serait il pas égalé? Et, j'entends bien ce que l'on dira, que, dans ce passage même, et plus manifestement encore dans les deux autres que nous avons cités, le « procédé » se voit; que la répétition est un moyen toujours facile de conduire un développement; que le moyen est plus facile encore quand c'est un texte que l'on commente : *Memento quia pulvis es*! Et, je n'en disconviens pas! Oui, c'est un procédé, puisque je l'analyse. Mais il y a des « procédés » légitimes, si toute méthode, en somme, n'est qu'un procédé. Seulement, parmi ces « procédés », et en dépit de toutes les « rhétoriques » du monde, il y en a qui ne sont à la portée que de quelques-uns. On savait aussi, dans la maison d'Ithaque, l'usage de l'arc d'Ulysse, et on connaissait même la « manière de s'en servir », mais personne cependant ne réussissait à le tendre. Et de fait, parmi les orateurs de la chaire française, combien sont-ils qui soient Bourdaloue? Si l'éloquence a ses « procédés », combien comptons-nous de prédicateurs qui aient su s'en servir? Et si nous en trouvons cinq ou six, — mettons-en, si l'on le veut, dix ou douze, — ne conviendra-t-on pas que ces « procédés », plus faciles à analyser qu'ils ne le sont à appliquer, ne sont pas tant des « procédés » que des caractères de l'éloquence de ceux qui les ont appliqués, — et même de l'éloquence en général?

Qu'est-ce à dire? sinon que, comme il y a une « forme dramatique », par exemple, il y a une « forme oratoire ». Toutes les paroles qu'on prononce, et même qui se font applaudir en public, ne sont pas

pour cela des « discours ». L'éloquence ne consiste pas uniquement dans cette forme oratoire, mais sans cette forme oratoire il n'y a pas d'éloquence. Si Bourdaloue n'eût pas reçu le don de cette « forme oratoire », ou, en d'autres termes, si ce qu'on appelle ses « procédés » n'était pas la naturelle expression de son tempérament littéraire, il serait encore un grand écrivain, un admirable moraliste, un psychologue subtil et profond, il ne serait pas un « orateur » et il ne serait pas Bourdaloue. Si je crois devoir y insister, c'est qu'on ne l'a pas assez dit dans les éloges qu'on a faits de lui. On a vanté la « beauté de ses plans », la « fécondité de son invention », la « richesse de sa psychologie », et nous n'avons eu garde, à notre tour, d'oublier d'en parler. Là est la source de son éloquence. Le tempérament oratoire, sans ces dons ou d'autres analogues, n'aboutit qu'à la rhétorique ou à la déclamation. Mais ce ne sont pas ces dons qui le constituent. Il est comme en dehors et indépendamment d'eux. Et la preuve, c'est que ces dons ne sont, — et on le prouverait, — ni ceux de Bossuet ni ceux de Massillon. Mais on montrerait en revanche que, si Massillon et Bossuet sont les orateurs qu'ils sont, c'est pour avoir eu, comme Bourdaloue, et à des degrés d'ailleurs très différents, la qualité que nous avons indiquée dans l'œuvre de Bourdaloue, comme essentielle et caractéristique de la « forme oratoire ». Bossuet et Massillon, comme Bourdaloue, et comme aussi bien Démosthène ou Cicéron, sont « orateurs », du fait et à cause des qualités de mouvement et d'action qui sont celles de leur expression ou de leur pensée. Et ainsi, ce qui fait l'originalité de Bourdaloue dans

l'histoire de la chaire chrétienne, c'est la rencontre en lui des qualités caractéristiques de l'orateur, avec des qualités qui sont ce qu'elles sont, qui d'ailleurs ne sont pas proprement oratoires, et qui n'appartiennent qu'à lui.

V

C'est ce que je voudrais avoir montré dans cette étude, où, pour caractériser l'éloquence de Bourdaloue, je n'ai pas eu besoin d'un autre texte que celui de l'édition « officielle » ; et c'est aussi ce qui me permet d'espérer ou de croire qu'aucune édition critique n'en modifiera sensiblement les conclusions. Nous l'avons dit, et nous le répétons, nous l'attendons impatiemment, cette édition critique; et nous savons quel en sera l'intérêt. Quand elle ne nous servirait qu'à mieux déterminer les « époques » de l'éloquence de Bourdaloue, cet intérêt serait déjà considérable, et ce n'est pas seulement l'histoire de la vie du prédicateur, mais l'histoire de l'éloquence de la chaire dans la seconde moitié du XVIIe siècle, et l'histoire même des mœurs, qui s'en trouveraient vivement éclairées. A un autre point de vue, et s'il ne nous est pas du tout inutile, pour mieux apprécier l'*Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre* ou le *Sermon pour la profession de Mlle de La Vallière*, de savoir qui furent Louise de La Vallière, ou Madame, duchesse d'Orléans, il ne nous serait pas indifférent de savoir quel sermon a prêché Bourdaloue, — *sur la Crainte de la mort* ou *sur l'Impureté*, *sur la Fausse Conscience* ou *sur*

l'Ambition, — dans la même semaine qu'il venait d'assister à la mort de Colbert ou de Mlle de Fontanges. Ce n'est pas une « indication » que je donne au Père Griselle, c'est un « *desideratum* » que je me permets d'exprimer. On ne saurait jamais rattacher, par des liens trop étroits ni trop nombreux, à l'actualité qui les inspira, des chefs-d'œuvre qu'une admiration banale a détachés de leurs origines, et situés, pour ainsi parler, en dehors de l'espace et du temps. Nous devrons sans doute ce service à l'édition « critique » des *Sermons* de Bourdaloue.

Mais le caractère de son éloquence n'en sera pas pour cela changé! Ni les Villemain, ni les Sainte-Beuve, ni Désiré Nisard, ni tant d'autres, pour apprécier à son prix l'éloquence de Bossuet, n'ont eu besoin de la belle édition de l'abbé Lebarq, ou seulement de l'édition, déjà moins « critique », de M. Lachat; et le texte de Versailles, qui n'est que la reproduction de celui de dom Déforis, leur a suffi. Ne nous exagérons point, en dépit de Boileau, « le pouvoir d'un mot mis en sa place »; et ne croyons pas que la qualité du style d'un grand écrivain ne dépende que de quelques « variantes ». Si Victor Cousin n'était pas intervenu dans l'affaire, Pascal lui-même, je dis Pascal, le Pascal de l'édition Bossut et de l'édition de Port-Royal, n'en serait pas moins tout ce qu'il est. Est-ce que les Voltaire et les Condorcet s'y sont mépris? Et si l'on nous fait observer là-dessus que nos jugements sur Pascal ou sur Bossuet ne ressemblent pas à ceux de nos prédécesseurs, c'est d'abord ce qu'il faudrait voir; et puis, s'ils avaient changé, je n'en rapporterais pas l'honneur au progrès des éditions « cri-

tiques », mais à l'évolution des idées; mais à une connaissance plus précise de la succession des « époques » ou des conditions dans lesquelles ils ont écrit et prêché; mais à vingt autres causes, dont la moindre en notre temps n'a pas été l'influence de la rhétorique romantique, — et même naturaliste.

C'est cette influence que subissent en effet M. Castets et le Père Griselle, quand ils posent comme en principe que, de deux versions d'un même texte de Bourdaloue, la plus familière et la plus négligée *doit être* la plus authentique. C'est elle aussi que nous subissons quand nous mettons, — et avec raison, je crois, — l'incomparable éloquence de Bossuet si fort au-dessus de celle de Bourdaloue. Rappelons-nous seulement les vers de Lamartine :

> Je te salue, ô Mort, libérateur céleste...

de Musset même :

> Créature d'un jour qui t'agites une heure...

d'Hugo surtout :

> Prie encor pour ceux que recouvre
> La pierre du tombeau dormant,
> Noir précipice qui s'entr'ouvre
> Sous notre foule à tout moment,

ou encore :

> Nous ne voyons jamais qu'un seul côté des choses,
> L'autre plonge en la nuit d'un mystère effrayant,
> L'homme subit le joug sans connaître les causes,
> Tout ce qu'il voit est court, inutile et fuyant;

et ne doutons pas que de tels vers, dont on pourrait dire qu'ils sont presque plus oratoires que poétiques, ne nous aient appris à goûter ce qu'il y a de poétique dans l'éloquence de Bossuet; — je veux dire de libre

et d'inspiré, de brusque et de soudain, de hardi et de splendide, d'âpre même et quelquefois de cru. Et ce phénomène alors s'est produit que, ne trouvant rien de semblable ou d'analogue dans Bourdaloue, nous nous sommes étonnés, sans oser y contredire, de l'admiration de ses contemporains; et nous avons supposé que les Sermons ne nous étaient point parvenus « tels qu'il les avait prononcés »; et nous en avons fait un crime au Père Bretonneau; et nous serons bientôt au point d'en préférer les versions clandestines au seul texte qui doive faire loi. Nous ne voulons pas rester au-dessous de l'admiration des contemporains, et, pour la justifier à nos yeux, nous en arrivons à ce paradoxe de la motiver par les raisons mêmes qui font qu'ils ont moins admiré l'éloquence de Bossuet. Les contemporains de Bossuet et de Bourdaloue n'étaient point des « romantiques », et à peine des naturalistes.

La critique et l'histoire littéraire ont deux raisons d'insister sur cette observation. La première, c'est que les grands écrivains du XVII[e] siècle, ceux que l'on peut appeler vraiment originaux, Bossuet et Pascal, Molière et La Fontaine, Racine, Mme de Sévigné, ne sont en vérité « représentatifs » de leur temps que pour la moindre part d'eux-mêmes et par les moins originales de leurs qualités. Mais chacun d'eux y est, selon le mot du philosophe, « comme un Empire dans un Empire »; et, en effet, ce n'est pas seulement l'éloquence de Bossuet, c'est « l'intensité » de Pascal, si je puis ainsi dire, et c'est encore l'art de Racine que les contemporains n'ont pas apprécié à leur prix. Les contemporains ne paraissent avoir estimé, ni

l'auteur d'*Andromaque* et d'*Iphigénie* beaucoup au-dessus de celui d'*Ariane* et du *Comte d'Essex*, ni Pascal, « Monsieur Pascal », beaucoup au-dessus de Nicole ou d'Arnauld. On disait couramment le « grand Arnauld »; on ne disait pas le « grand Pascal ». Une phrase de Nicole, sur Pascal précisément, et sur ses *Pensées*, nous explique-t-elle peut-être la bizarrerie de ces jugements? Il trouve les *Pensées* de M. Pascal, « quelquefois un peu trop dogmatiques », et ainsi, dit-il, « elles incommodent mon amour-propre, qui n'aime pas à être régenté si fièrement. » C'est ce qu'ont dû penser les contemporains de Racine et de Bossuet. Leur amour-propre n'aimait pas « à être régenté si fièrement »; et l'autorité du génie leur semblait être, comme à Nicole, un abus de dogmatisme. Mais, quoi qu'il en soit de l'explication, ce qui n'est pas douteux, c'est la réalité du fait. Je ne l'ai pas dit autrefois avec assez d'assurance : ils ont préféré Bourdaloue à Bossuet; et, pour qu'un changement à cet égard s'opérât dans l'opinion, il a fallu préalablement qu'un autre changement se fût fait dans les esprits.

Mais il n'en résulte pas que Bourdaloue soit inférieur à Bossuet; il est seulement autre! et c'est ma seconde observation, qu'il faudrait enfin cesser de considérer « l'éloquence de la chaire » non pas même comme un genre, mais comme une spécialité, dont l'idée se définirait par des traits constamment identiques, et dans laquelle on excellerait diversement, et à des degrés différents, mais toujours par le moyen et en raison des mêmes qualités. L'illusion n'est peut-être nulle part plus apparente que dans le cas de

Bourdaloue, si, de quelque manière qu'on le juge, il semble que ce soit toujours par rapport à Bossuet. Tel sermon *sur la Mort*, *sur la Providence*, ou encore celui qu'on intitule *sur l'Unité de l'Église* étant pris pour modèle, Vinet, Sainte-Beuve ou Nisard semblent toujours chercher en quoi, comment, par où, un sermon de Bourdaloue en diffère ; et je ne suis pas sûr, dans la présente étude, de n'avoir pas fait comme eux. Il y a cependant autant de formes de l'éloquence de la chaire qu'il y a de grands orateurs chrétiens, et même c'est pour cela qu'il y a si peu de « grands orateurs » de la chaire. Bossuet n'est pas ce qu'il est pour avoir eu, dans un degré plus éminent, des qualités qui seraient aussi celles de Bourdaloue, ni Bourdaloue n'est un Bossuet dont la composition serait plus didactique, les développements plus diffus, et le style moins original, comme étant plus impersonnel. Disons cela, si nous le voulons, de leurs « copistes » à chacun! Mais eux, s'ils sont eux, sachons qu'ils le sont pour des raisons et par des qualités qu'on ne détache pas ainsi d'eux; et que l'originalité de leur « éloquence » à tous deux est faite précisément de n'avoir pas de commune mesure. Et, en le disant, on n'a sans doute la prétention de l'apprendre à personne; on sait que les critiques et les historiens de la littérature le savent; mais ils font, ils ont fait jusqu'ici comme s'ils l'ignoraient. Nous souhaiterions, si nous avions, à notre tour, commis la même erreur, que le lecteur en fût du moins averti.

Ce qu'en effet nous avons essayé de montrer, c'est que l'éloquence de Bourdaloue pouvait et devait se

définir, — indépendamment de toute comparaison avec celle de Bossuet ou de Massillon, — par des traits qui n'appartiennent qu'à elle. Quand Nisard écrivait que, si Bossuet est « l'orateur » de la chaire chrétienne, Bourdaloue en est le « dialecticien », il entendait manifestement qu'un « dialecticien » de la chaire n'en est que l' « orateur » plus traînant, moins original, et moins inspiré. Nous avons essayé de montrer que, si Bossuet était un orateur de la chaire, Bourdaloue en était un autre. Nous avons encore essayé de montrer que, si l'idée de l'éloquence, telle que l'on peut se la former d'après les *Sermons* de Bossuet, avait peut-être plus de rapports avec le goût de notre temps, celle qui se dégage de la lecture des sermons de Bourdaloue en avait au contraire davantage avec le goût du XVII[e] siècle : nous avons encore essayé de montrer que l'un des caractères de cette éloquence étant d'être une « éloquence parlée », toutes les améliorations que la philologie s'efforcera d'apporter au texte ne pourront qu'accentuer ce caractère. De quelque façon qu'il composât, Bourdaloue ne « récitait » point en chaire des discours plus « écrits » que parlés. Il a été un orateur dans toute la force du terme, on veut dire de ceux dont les idées se manifestent naturellement sous une forme oratoire. Et nous avons enfin essayé de montrer qu'entre les caractères de son éloquence et les exigences de l'esprit de son temps, s'il y avait une étroite convenance, la convenance, moins apparente peut-être, n'était pas moins profonde, entre ces mêmes caractères et les exigences éternelles de l'enseignement moral et religieux. A cet égard, — et si d'ailleurs il

est bien entendu que le mot n'emporte aucune idée de supériorité absolue, ni même de comparaison, et ne va pas plus loin que la constatation d'un fait, — il est, et il demeurera le plus « classique » de nos grands orateurs.

15 juin 1904.

L'ORIENT

DANS

LA LITTÉRATURE FRANÇAISE[1]

Il y a deux livres au moins, qui se tiennent, mais qu'on pourrait toutefois aisément détacher l'un de l'autre, dans le livre tout à fait intéressant, et neuf à bien des égards, que M. Pierre Martino vient de publier sur *l'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles* ; — et il pourrait y en avoir trois. C'est peut-être le troisième qui eût été le plus intéressant. Schopenhauer, dont la philosophie n'est elle-même qu'un bouddhisme occidental, a écrit quelque part, en 1819 ou 1822, que « le XIXe siècle ne devrait guère moins un jour à la connaissance du vieux monde oriental que le XVIe siècle à la découverte ou à la révélation de l'antiquité gréco-romaine ». Ce troisième livre n'eût été que le développement de cette « vue » de Schopenhauer, dont il nous semble bien, pour notre part, que l'on ne saurait contester la

1. *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, par M. Pierre Martino. 1 vol. in-8°. Paris. 1906. Hachette.

justesse, mais dont il resterait cependant à faire « la preuve ». On en trouverait aisément le moyen, dans deux ouvrages, de valeur diverse et d'inégale renommée : les deux volumes de Jules Mohl : *Vingt-sept ans de l'histoire des Études orientales* (c'est la collection de ses rapports annuels comme secrétaire de la Société Asiatique), et cet *Avenir de la Science*, que Renan lui-même, d'un nom qu'il empruntait précisément à la littérature de l'Inde, appelait son « gros Pourana ». Mais M. Pierre Martino, dont c'était assurément le droit, n'a pas cru devoir, — pour le moment, — franchir le seuil du XIXe siècle, et, tout en souhaitant qu'il écrive quelque jour ce livre, nous ne pouvons pas décemment lui faire un reproche de ne pas l'avoir encore écrit.

Nous ne lui reprocherons pas davantage de n'avoir vraisemblablement écrit son premier livre, sur « les progrès des connaissances relatives à l'Orient », que pour servir en quelque manière d'introduction au second, sur « l'Orient dans la littérature française au XVIIe et au XVIIIe siècles ». Aussi bien, contient-il sur la multiplication des « récits de voyages » entre 1650 et 1750 ; sur les travaux des missionnaires, où la botanique et l'astronomie, l'histoire des langues et celle des mœurs occupent autant de place que l'évangélisation ; et enfin sur le mouvement d'expansion coloniale, depuis Colbert jusqu'à Law, des renseignements du plus grand intérêt. Mais, puisque c'est particulièrement son second livre qui nous regarde ici, nous nous y attacherons donc uniquement et nous en résumerons l'intérêt d'un seul mot, en disant qu'il forme un chapitre à peu près inédit de l'histoire des

influences étrangères dans le développement de la littérature française.

*
* *

On sait, — et nous autres, Français, n'avons rien négligé, ne négligeons rien pour accréditer cette opinion, — que le Français, remarquable en tout temps, et à tout âge, par son ignorance de la géographie, ne le serait pas moins, s'il ne l'est même plus encore, par l'indifférence dédaigneuse qu'il aurait toujours témoignée pour les littératures étrangères. Même aujourd'hui, je ne vois guère paraître d'article, dans nos jeunes *Revues*, je dis sur un Anglais, sur un Allemand, sur un Italien quelquefois inconnus de leurs compatriotes, où cette indifférence aux littératures étrangères ne nous soit éloquemment, amèrement, furieusement, et à nouveau reprochée. Et, en effet, si l'on veut dire qu'aux vitrines des libraires, — non pas de Londres, au moins ! — mais de Berlin, de Vienne ou de Rome, il se voit plus de romans français qu'il ne se voit, aux étalages parisiens, de romans italiens, ou de « pièces » allemandes, on a raison. Mais, si l'on veut parler sérieusement, et qu'avant de parler on ait pris la peine de parcourir, très rapidement, l'histoire de la littérature française, il apparaît alors, avec une entière évidence, que, presque à aucune époque de cette longue histoire, notre littérature française n'a perdu la curiosité, ni même le contact actuel et familier des littératures étrangères.

C'est ainsi que, sans remonter jusqu'au moyen âge, où, comme nous l'avons dit bien des fois, la littérature

est vraiment « européenne », fort peu différente en Italie de ce qu'elle est en Angleterre, et peu différente en Allemagne de ce qu'elle est en France, notre littérature du temps de la Renaissance, ou du XVIe siècle, de 1550 à 1650 environ, est tout entière, et à la fois, tout italienne et tout espagnole. Il n'est pas question d'en chercher ici les raisons. Ce serait un autre sujet. Mais, en fait, les *Amadis*, qui commencent à prendre vogue aux alentours de 1540, sous le règne de François Ier, et dont l'influence, même sur les mœurs, a été si considérable, ne sont qu'une traduction de l'espagnol. Les poètes de la Pléiade, — j'entends les vrais, un Ronsard, un du Bellay, un Desportes, et non pas Baïf ni Daurat, — sont imprégnés d'italianisme. C'est au point que l'on se demande si, peut-être, en dépit de la légende héroïque du Collège de Coqueret, ce n'est pas à travers les commentateurs ou imitateurs italiens qu'ils ont surtout connu l'antiquité gréco-latine : et, en tout cas, depuis qu'un chercheur heureux en a donné l'exemple, il y a quelques années, c'est devenu comme une espèce de « sport universitaire », que de tâcher de retrouver l'original italien des plus beaux *Sonnets* de Ronsard ou de du Bellay. Combien de preuves, si l'on le voulait, ne donnerait-on pas de la continuation ou de la continuité de cette influence! Et si les pamphlets d'Henri Estienne, — son *Apologie pour Hérodote*, ou ses *Dialogues du Langage français italianisé*, — semblent en interrompre un moment le cours ; si les *Essais* de Montaigne, si les sages écrits de du Vair, si même la *Satyre Ménippée*, à sa manière, qui n'est pas la bonne, ramènent un moment la littérature française dans une voie purement nationale,

n'est-il pas vrai qu'avec Henri IV et Marie de Médicis; avec *l'Astrée* d'Honoré d'Urfé, qui ne se cache point d'être une imitation de la *Diane* de Montemayor; avec *l'Adone* du cavalier Marin; avec Chapelain et avec Voiture; avec Balzac et avec Corneille, le Corneille du *Cid* et de *don Sanche d'Aragon*; avec Anne d'Autriche; avec ces « burlesques » dont nous parlions il y a quelque temps, n'est-il pas vrai que l'Espagne et l'Italie reprennent toute leur influence? Et dans le nombre de ceux qui vont la rejeter, combien citerions-nous d'écrivains qui ne l'aient pas subie, si Molière même et La Fontaine n'y ont pas tout à fait échappé?

Ce qui est donc uniquement vrai, c'est que, pendant une cinquantaine d'années, — de 1660 à 1710, les cinquante ans qui mesurent à peu près exactement ce que l'on a nommé « le siècle de Louis XIV », — nos grands écrivains ont paru peu curieux des choses étrangères : Racine ou Bossuet se sont assurément peu inspirés des exemples de l'Espagne ou de l'Italie. Et, pour en faire en passant la remarque, ceci donne peut-être à songer, quand on voit que la plus belle époque de l'histoire de notre littérature en est donc aussi la plus indépendante, ou comme qui dirait la plus émancipée de toute influence étrangère. Faut-il voir là plus qu'un hasard ou qu'une coïncidence? Mais tout ce que je veux constater, c'est que cette indifférence n'a pas duré longtemps, et, — pour ne rien dire d'un nouveau retour d'influence espagnole (1700-1710), auquel nous devons *le Diable boiteux* et *Gil Blas*, — d'autres influences vont maintenant se faire sentir, qui sont l'influence anglaise, et bientôt, vers la fin du siècle qui commence, l'influence allemande.

Admettons là-dessus que Voltaire n'ait rien compris à Shakspeare! La vérité n'en est pas moins que le peu de nouveauté qu'il y a dans son théâtre lui vient de Shakspeare, en droiture; et quel ne sera pas, — quand on voudra, si je puis ainsi dire, la « chiffrer », — le total de sa dette envers Pope, Addison, Swift, ou de moindres encore, qu'il a d'ailleurs personnellement connus et fréquentés, aux environs de 1726, dans les tavernes littéraires de Londres? Je ne sais si les *Voyages de Gulliver* sont inspirés des *Voyages* de Cyrano de Bergerac ou de l'épopée de Rabelais, mais ils ont certainement inspiré *Micromégas.* Que ne doivent pas encore aux Anglais Montesquieu, Jean-Jacques Rousseau, Diderot surtout, qu'on a d'ailleurs appelé « le plus allemand des Français »? Mais les libres penseurs anglais, — *free thinkers*, les premiers qui se soient honorés de ce nom; — mais les dramaturges anglais; mais les romanciers anglais, Richardson et Sterne, en particulier, voilà les maîtres de Diderot, auxquels, si vous ajoutez François Bacon, son « maître à penser », nous en pouvons conclure que « le plus allemand de tous les Français » est principalement « anglais » d'éducation littéraire et de formation morale? L'influence allemande est moins facile à saisir, pour diverses raisons, dont la première, qui peut nous dispenser de rechercher curieusement les autres, est qu'avant Lessing, et avant Gœthe, il n'y a presque pas de « littérature allemande ». Il n'y a que la littérature allemande du moyen âge, et nous avons dit qu'elle était « européenne ». Mais, pour voir grandir cette influence et les communications

se multiplier entre la France et l'Allemagne, il suffit de feuilleter la *Correspondance littéraire de Grimm*, dont aussi bien les rédacteurs sont un Allemand de Francfort, Grimm, très mêlé au mouvement de l'*Encyclopédie*, et un Suisse de Zurich, Meister.

Comment donc se fait-il que, dans ces conditions, — et le lecteur sent bien ce que l'indication qu'on en donne ici a de sommaire et de superficiel, — l'opinion se soit accréditée que la littérature française, en général, serait demeurée « indifférente » aux littératures étrangères? La littérature française a pu se préférer aux littératures étrangères, et non pas, je l'avoue, sans donner de sa préférence des raisons souvent impertinentes. Mais, ces littératures, elle les a connues, elle les a « pratiquées »; elle a transposé, dans notre langue, et au ton de notre mentalité, ce qu'elle en a cru pouvoir s'approprier. Les traductions, non seulement du grec et du latin, mais de l'italien et de l'espagnol, ont abondé au XVIe et au XVIIe siècles; les traductions de l'anglais et de l'allemand au XVIIIe siècle. Aucun érudit n'a peut-être mieux su que Chapelain la littérature espagnole; et, cent ans plus tard, un abbé Prévost n'a guère ignoré de la littérature anglaise que ce qui relevait de la pure érudition. Nous venons de dire que Diderot et Voltaire ne l'avaient guère moins bien connue. Citons encore Suard, que la connaissance de la littérature anglaise devait mener au secrétariat perpétuel de l'Académie française. Lisons le *Journal étranger*... Et c'est pourquoi, décidément, quand on cherche les raisons de cette opinion très fausse sur l'ignorance française des littératures étrangères, on

ne les trouve qu'en ceci : que personne, jusqu'à présent, n'a songé à écrire l'histoire de cette influence, et qu'à peine même est elle indiquée dans nos histoires de la littérature française.

C'est ce qui fait encore la nouveauté du livre de M. Pierre Martino, dont cette digression ne nous a pas autant éloigné qu'on croirait. On n'avait encore étudié d'aussi près que M. Martino, d'une manière à la fois didactique et critique, l'influence d'aucune littérature sur la littérature française. Ce livre sur *l'Orient dans la Littérature française* donnera peut-être à quelque historien l'idée d'en écrire un sur l'influence de l'Italie ou de l'Angleterre dans notre littérature. Et on va voir, par les conclusions où nous mène celui de M. Pierre Martino, quel pourrait être l'intérêt d'un pareil livre.

*
* *

Je ne sais, à la vérité, si l'auteur n'a pas pris son sujet d'un peu haut, ou d'un peu loin dans l'histoire, en cherchant, par exemple, et en essayant de ressaisir des traces d' « influence orientale », dans le *Soliman* de Mairet, 1630, dans la *Mort d'Osman*, 1656, de Tristan l'Hermite, ou même dans le *Bajazet* de Racine. J'aimerais presque autant que l'on essayât de démêler et de reconnaître une « influence polonaise » dans le *Wenceslas* de Rotrou. En réalité, le *Bajazet* de Racine, — que je ne mets point du tout, avec des juges trop difficiles, au « second rang » de ses chefs-d'œuvre, — n'est pas un « sujet turc », dont l'auteur se serait proposé de peindre des mœurs

orientales, comme orientales, pour l'originalité de leur couleur, et à cause qu'orientales : c'est un drame de passion dont la scène est en Turquie. Or, il ne faut pas oublier qu'à l'époque où Racine écrit *Bajazet*, 1672, il y a plus de cent cinquante ans que la Turquie, étant entrée dans le jeu de la politique européenne, n'est presque plus la Turquie, ni surtout l'Orient, — et l'exotisme. Elle est la Turquie comme la Pologne est la Pologne, une pièce du système occidental, un pion de l'échiquier diplomatique. Ou encore, elle est la Turquie comme la Perse du *Grand Cyrus* était la Perse, une Perse vague et classique, dont le nom n'évoquait dans les imaginations rien de très différent de ceux de Rome ou de la Grèce; — et c'était toujours l'antiquité. Nous avons d'ailleurs un roman turc de Mlle de Scudéry : *Ibrahim ou l'illustre Bassa*; et on sait qu'avant que Racine en tirât son *Bajazet*, la tragique aventure de harem qui en fait le sujet, parfaitement authentique, avait été contée par Segrais, dans les *Divertissements de la Princesse Aurélie*, sous le titre à coup sûr médiocrement oriental de *Floridon*. On discute, et on discutera longtemps encore si la tragédie de Racine doit quelque chose à la « nouvelle » de Segrais; mais ceci ne nous regarde point.

A vrai dire, c'est de la publication des *Voyages* de Tavernier, 1676-1677, de Chardin, 1686, et de Bernier, 1699, mais surtout, c'est de l'apparition des *Mille et une Nuits*, traduites par Antoine Galland, 1704, et des *Mille et un Jours*, 1707, traduits par Pétis de la Croix, et retouchés par Lesage, que datent, dans l'histoire de la littérature française, les

commencements de l' « influence orientale ». « Pendant dix ans, nous dit à ce propos M. Pierre Martino, le public fut assiégé et entouré de ces Contes, et il vécut au milieu de toutes les créations fantaisistes de cette littérature orientale. En une fois, il réparait la longue ignorance où il avait jusque-là consenti à rester, et quand les traductions furent achevées, les lecteurs ne se sentirent point harassés : leur bonne volonté restant entière, ils ne goûtèrent pas le charme exquis de la mille et unième nuit : elle est la dernière ! Tout de suite ils voulurent entreprendre la mille et deuxième, et passer de là aux suivantes : ils demandèrent des suites, des contrefaçons et des recommencements ». Le contact était désormais établi et, si je puis ainsi dire, les communications assurées. Au cas où, peut-être, ils sentiraient tarir l'abondance de leur invention, des sources nouvelles étaient désormais ouvertes à nos conteurs, où ils pouvaient librement puiser. Traduction, paraphrase, imitation directe, adaptation plus subtile, appropriation et « démarquage », tous les procédés étaient permis à l'égard de ces textes, qui n'étaient généralement l'œuvre de personne. Nulle question ici de « plagiat » ni de priorité. Mais, au monde gréco-latin, sur lequel il semblait que l'on vécût, et que l'on commençât de se lasser de vivre, depuis deux cent cinquante ans, c'était un monde nouveau qui « s'annexait ». Quel parti la littérature française en allait-elle tirer ?

Elle n'allait point, cette fois, procéder par imitation ou transposition directe, comme elle avait fait naguère quand, au commencement du XVII[e] siècle, elle avait emprunté à la littérature espagnole la veine

du roman picaresque[1]. Mais, conformément à des habitudes classiques invétérées, on allait se composer une « idée » générale de l'Orient, comme autrefois l'hôtel de Rambouillet s'en était formé une du « Romain », qui est celle que l'on retrouve dans les tragédies de Corneille, et aussi dans les discours des hommes de la Révolution. En étendant jusqu'aux Indes et jusqu'en Chine le domaine du nouvel Orient, on allait se le représenter précisément sous la figure des *Mille et une Nuits*, comme la contrée du mystère et du luxe, un Orient resplendissant de perles et de pierreries, *Aladin ou la Lampe merveilleuse*, et surtout comme le pays de la vie licencieuse et des amours faciles. Et qu'on ne dise pas qu'à tout le moins, c'est sous d'autres traits pourtant qu'il s'offre à nous dans la *Zaïre* ou dans le *Mahomet* de Voltaire. La *Zaïre* de Voltaire n'est encore qu'une « turquerie » classique, et son *Mahomet* qu'un pamphlet, où d'ailleurs je ne nie pas qu'on puisse relever, chemin faisant, quelque intention de faire de la « couleur locale ». Mais considérez les *Lettres Persanes* de Montesquieu, les romans du jeune Crébillon, quelques-uns des *Contes* de Voltaire lui-même. *Zadig* et surtout *la Princesse de Babylone*, *les Trois Sultanes* de Favart, qui sont bien le vaudeville le plus pimpant, le plus parisien, et le plus impertinent du monde, les inventions saugrenues de l'abbé de Voisenon, et ce que vous y trouverez d'uniquement oriental, ce sont les traits que nous disons. L'Orient

1. Ce n'est pas en effet de Lesage et de son *Gil Blas*, mais de Chapelain et de sa traduction de *Guzman d'Alfarache*, que date en France la popularité du genre picaresque.

est le pays du mystère, du luxe, et spécialement de la licence. « Le conte que je vous envoie, écrivait l'abbé de Voisenon, dans le *Discours préliminaire* de son *Sultan Misapouf*, est si libre et si plein de choses qui toutes ont rapport aux idées les moins honnêtes, que je crois qu'il sera difficile de rien dire de nouveau dans ce genre. Du moins, je l'espère. J'ai cependant évité tous les mots qui pourraient blesser les oreilles modestes; tout est voilé, mais la gaze est si légère que les plus faibles vues ne perdront rien du tableau. » J'emprunte la citation à M. Pierre Martino, car je dois avouer que je n'ai jamais lu *le Sultan Misapouf*. Mais je connais, hélas! dans le même genre, *les Bijoux indiscrets* de « notre grand Diderot »! Le premier effet de l'influence orientale ne semble avoir été que de favoriser, dans une littérature déjà plus que galante, — rappelons-nous l'*Histoire amoureuse des Gaules*, — d'encourager, et comme de légitimer la verve licencieuse de nos conteurs, en leur faisant accroire, et à leur public, qu'il existait des contrées où les choses se passaient « comme cela »!

Une telle conception de l'Orient « appelait tout naturellement, dit avec raison M. Pierre Martino, et même provoquait une certaine forme de satire. Il suffisait pour cela de lire les récits de voyages, avec l'intention de comparer les mœurs asiatiques à celles de la France »; et ici encore l'exemple en a été donné et le modèle fixé par les *Lettres Persanes*. Sous le déguisement des mœurs orientales, la satire a quelque chose de plus piquant; et, — pourquoi cela? je ne saurais le dire, — mais il est certain qu'un pouvoir

ombrageux permettra toujours plus de choses aux Siamois de Dufresny ou aux Persans de Montesquieu qu'il n'en passerait à un satirique « né Français et chrétien ». C'est ce qui contribua si fort au succès des *Lettres Persanes*. « Les *Lettres Persanes*, écrit à ce propos Montesquieu lui-même, eurent d'abord un débit si prodigieux que les libraires mirent tout en usage pour en avoir des suites. Ils allaient tirer par la manche tous ceux qu'ils rencontraient : « Monsieur, disaient-ils, faites-moi des *Lettres Persanes* ». C'est ainsi qu'on fait les honneurs de soi-même... Sur quoi M. Martino ne peut s'empêcher d'observer, avec un peu d'étonnement, que les auteurs ne se montrèrent pas très pressés de répondre aux sollicitations des libraires, puisque enfin la première imitation que l'on connaisse des *Lettres Persanes*, étant de 1731, se fit donc attendre dix ans! Nous ne continuerons pas moins d'en croire « le Président » sur sa parole. M. Martino rectifie également une assertion de Grimm, disant, dans sa *Correspondance*, que les *Lettres Persanes* ont suscité « une multitude de *Lettres Turques*, *Arabes*, *Iroquoises*, *sauvages*, etc. » Car on a vite fait, dit-il, « d'établir une liste assez restreinte de ce genre de productions, et Montesquieu était bien plus proche de la vérité quand il parlait des quelques ouvrages charmants qui avaient paru depuis les *Lettres Persanes* ». Je ne sais, après cela, si Montesquieu comptait lui-même au nombre de ces ouvrages charmants, — c'était en 1754, — les *Lettres Chinoises* du marquis d'Argens. En tout cas, c'est presque le seul de ces livres dont l'histoire littéraire ait sauvé le titre au moins de l'oubli, et le titre est digne en effet

d'être retenu, comme signalant l'annexion définitive du domaine chinois au domaine de l'orientalisme.

Ce n'était pas que l'on n'eût entendu parler de la Chine! mais, cependant, il est permis de dire, avec un peu d'exagération, et beaucoup de vérité, que la Chine a vraiment été, au XVIIe et au XVIIIe siècles, une découverte, et presque une invention des Jésuites. Pour répandre en Europe, et pour propager jusque parmi les philosophes l'admiration de la Chine, des institutions sociales de la Chine, du gouvernement de la Chine, de la morale de la Chine, et je ne veux pas certes dire de la religion de la Chine, mais pourtant et au moins de la manière dont on entend et dont on pratique la religion en Chine, les Jésuites n'ont rien épargné, — pas même leur sang! Et ils n'ont que trop bien réussi! Et ce n'est pas le seul cas où la politique et les habiletés de la célèbre compagnie se soient retournées contre elle, mais c'en est l'un des plus significatifs. « L'Empire de la Chine, écrivait Grimm en 1766, est devenu de notre temps un objet particulier d'attention, d'études, de recherches et de raisonnements. Les missionnaires ont d'abord intéressé la curiosité publique par des relations merveilleuses d'un pays très éloigné qui ne pouvait ni confirmer leur véracité, ni réclamer contre leurs mensonges. Les philosophes se sont ensuite emparés de la matière... » Il oubliait de faire, entre ces missionnaires, une part distincte et particulière à ceux d'entre eux qui s'étaient moins souciés d'insérer des « relations merveilleuses » dans la collection des *Lettres Édifiantes*, que d'étudier, d'analyser et de célébrer la philosophie de Confucius. M. Pierre Mar-

tino, lui, dans son livre, ne commet-il pas un oubli du même genre, quand il omet de mentionner les « Économistes » à côté des « Encyclopédistes », et notamment Quesnay, dont le principal ouvrage est un *Essai sur le despotisme de la Chine*, à côté de Voltaire et de son *Essai sur les mœurs?* L'action des Économistes, en général, a été profonde sur les transformations de l'esprit public dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, et quoique ni Quesnay, ni Mirabeau, le marquis, l'auteur de l'*Ami des hommes*, ne soient des « écrivains », c'est encore un chapitre à peu près oublié de notre histoire littéraire qu'il y aurait ici lieu d'écrire. J'ajouterai que, comme Tocqueville en a fait la remarque, tandis que les « Philosophes » sont divisés entre eux sur l'article de la Chine, et que Grimm, par exemple, est très éloigné de partager l'enthousiasme de Voltaire, au contraire, on ne trouve pas un « Économiste » qui n'ait fait l'éloge de la Chine, et qui n'ait, pour sa part, essayé de nous « inoculer l'esprit chinois ». Ils n'y ont pas, eux non plus, tout à fait échoué.

Sans doute, et tout d'abord, il s'est mêlé quelque intention de satire à cette admiration de la Chine, de même que vingt-cinq ans auparavant dans les *Lettres Persanes*. Les bourgeois de la rue Saint-Denis, et les salons, se sont beaucoup amusés aux dépens des « magots ». Mais cela n'a pas duré longtemps, et Voltaire ne plaisante pas, mais il parle très sérieusement, et je ne crois même pas qu'il croie qu'il exagère, quand il écrit, dans l'*Essai sur les mœurs* : « L'esprit humain ne peut certainement imaginer un gouvernement meilleur que celui où tout se règle par

de grands tribunaux subordonnés les uns aux autres, *et dont les membres ne sont reçus qu'après plusieurs examens sévères.* Tout se règle à la Chine par ces tribunaux... Le résultat de toutes les affaires décidées à ces tribunaux est porté à un tribunal suprême... Il est impossible que, dans une telle administration, l'Empereur exerce un pouvoir arbitraire... Il ne peut rien faire sans avoir consulté des hommes élevés dans les lois et élus par les suffrages... S'il y eut jamais un Empire dans lequel la vie, l'honneur et les biens des hommes aient été protégés par les lois, c'est l'Empire de la Chine ». Il dit ailleurs, et son admiration est si sincère que son accent en devient lyrique : « J'ai peine à me défendre d'un vif enthousiasme quand je contemple 150 000 000 d'hommes gouvernés par 13 000 magistrats, divisés en différentes cours, toutes subordonnées à six cours supérieures, lesquelles sont elles-mêmes sous l'inspection d'une cour suprême. Cela me donne je ne sais quelle idée des neuf chœurs des anges de saint Thomas d'Aquin ». Et, en effet, la manière dont on lui a fait croire qu'en Chine la société civile et politique était organisée, sous la dépendance universelle de la loi commune, maintenue dans ses cadres par une magistrature qui n'était, comme en France, ni vénale, ni héréditaire, dont on ne pouvait faire partie « qu'après plusieurs examens sévères », composée d'hommes élevés dans les lois et « élus par les suffrages », — voilà ce que Voltaire et les « philosophes » ont d'abord admiré dans le gouvernement de la Chine.

Ils n'ont pas moins admiré l'existence et le fonctionnement du « mandarinat... » Il y a de cela

deux mois tout juste qu'à Lyon, lors de l'ouverture du *Congrès pour l'avancement des sciences*, l'un des savants qui font le plus d'honneur à la France contemporaine, M. Lippmann, parlant des « Rapports de la science et de l'industrie », lesquels à ses yeux ne sont pas ce qu'ils devraient être, s'élevait avec autant d'éloquence que de force, et d'esprit que de bon sens, contre un système d'instruction publique, — c'est le nôtre, — dont les principes lui semblaient empruntés à la Chine. Ce n'était pas une boutade, et il appuyait sur cette indication. Le mandarinisme ou le mandarinat règne ou sévit en France, depuis plus de cent ans; et toute initiative est comme entravée dans les liens de notre système d'examens, de concours, et de programmes dont l'objet, assez naturellement, n'est que de mettre le jeune Français en état de subir le concours et de passer l'examen. Il n'y a rien de plus Chinois! C'est la Révolution qui a organisé le système, mais c'est la « philosophie » qui en a posé les principes, et parmi les philosophes ce sont les admirateurs et les panégyristes de la Chine. Tout au concours et rien à la faveur, mais rien surtout à l'hérédité! leur âme envieuse a été séduite par cette conception du mandarinat. Une aristocratie, puisqu'il en faut une, mais une aristocratie perpétuellement ouverte, et une aristocratie intellectuelle, dont l'accès ne soit donc interdit qu'à l'incapacité! Des philosophes et des lettrés dans toutes les magistratures, et non pas les premiers venus, auxquels il aura plu de faire profession de littérature ou de philosophie, mais des philosophes ou des lettrés, vérifiés, contrôlés, estampillés et « garantis » par les supérieurs dont ils seront

demain les égaux ou les « pairs »! Ainsi le mérite n'est plus empêché de donner sa mesure, ni retenu dans l'obscurité de sa condition native par le hasard de la naissance ou le manque des biens de fortune. La « caste » est abolie; on n'est plus de sa « classe » ou de sa « condition » qu'entre deux examens. Plus humble est l'origine, plus ardente est l'émulation, et, si l'on réussit, plus éclatant le triomphe. Il y a d'ailleurs quelques chances pour que le mandarin du premier rang occupe précisément la place que son mérite et sa valeur devaient effectivement remplir. Mais n'est-ce pas là encore aujourd'hui l'idéal même de la démocratie que nous croyons que nous sommes? Cet idéal, ne sont-ce pas nos « philosophes » et nos « économistes » qui l'ont dégagé, défini et fixé? Si ce n'est assurément ni à la Grèce, ni à Rome qu'ils l'ont emprunté, ni même à l'Angleterre de leur temps, mais à la Chine, de leur propre aveu, M. Lippmann, dans son *Discours* de Lyon, n'avait il pas cent fois raison? Et c'est pourquoi, quand en France nous parlons de chinoiseries administratives ou autres, nous ne faisons que rapporter, sans le savoir, à leur origine historique réelle des habitudes et des usages que nous nous sommes « inoculés ». Nous sommes vraiment des espèces de Chinois. Ce qui d'ailleurs ne veut pas dire que la vraie Chine ressemble à celle dont les « philosophes » ont tracé pour nous l'image. Nous-mêmes, connaissons-nous aujourd'hui la vraie Chine? Y a-t-il une vraie Chine? Et surtout, n'y a-t-il qu'une Chine? Mais cela veut dire qu'au XVIIIe siècle l'opinion que l'on se faisait de la Chine, vraie ou fausse, a profondément agi sur la transformation de la men-

talité française : et ce ne sera pas le moindre intérêt du livre de M. Pierre Martino, que d'avoir mis ce fait capital en lumière.

Une dernière considération devait d'ailleurs incliner les « philosophes » du XVIIIe siècle vers l'admiration de la Chine ; et c'était le caractère de la morale chinoise. « C'est une morale infiniment sublime, écrivaient déjà les Jésuites, aux environs de 1687, et puisée dans les plus pures sources de la raison naturelle... Ses enseignements ne sont pas seulement pour les gens de la Chine, mais je suis persuadé qu'il n'y a pas un Français qui ne s'estimât fort sage et fort heureux s'il pouvait les réduire en pratique. » Ainsi s'exprimait l'abréviateur du *Confucius*, *Sinarum philosophus*, le gros in-folio consacré par quatre Pères de la Compagnie de Jésus à la plus grande gloire de Confucius ; et, de ces déclarations, Voltaire ne faisait que déduire les conséquences quand il écrivait à son tour dans son *Essai sur les mœurs* : « Confucius n'est point prophète, — ceci, pour l'opposer à Mahomet, — et il ne se dit point inspiré. Sa morale est aussi pure, *aussi humaine* que celle d'Épictète. Il ne dit point : « Ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît », mais : « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'on te fasse ». Sa religion est simple, auguste, sage, libre de toute superstition. La religion des Empereurs et des tribunaux ne fut jamais déshonorée par des impostures, jamais troublée par les querelles du sacerdoce et de l'Empire, jamais chargée d'innovations absurdes... dont la démence a mis à la fin le poignard aux mains des fanatiques... *C'est par là surtout que les Chinois l'emportent sur*

toutes les nations de l'univers ». Et, à son tour, M. P. Martino tire de là cette conclusion que « la philosophie pratique de Voltaire, si elle n'est pas née de ses lectures sur l'Orient, y a du moins trouvé des occasions fréquentes de se préciser ». C'est beaucoup dire, à mon avis, et la « philosophie pratique » de Voltaire, qui lui vient originairement de Bayle et des « libres penseurs » anglais, est antérieure à ses « lectures sur l'Orient ». Mais, dans les caractères de la morale de Confucius, Voltaire a cru trouver un témoignage ou un « précédent » historique en faveur de cette morale naturelle et laïque, « libre de toute superstition », c'est-à-dire indépendante et dégagée de toute religion, dont il essayait lui-même de poser ou de consolider les fondements. Les exemples chinois lui ont servi pour établir qu'en fait, et dans la réalité de l'histoire, une telle morale n'avait rien de « subversif », puisque au contraire elle avait suffi depuis trois ou quatre mille ans à maintenir une civilisation complète, qui ne le cédait en rien aux nôtres, ou même dont elles avaient encore plus d'une leçon à recevoir. Et sa « philosophie pratique » n'est pas née de ses « lectures sur l'Orient », mais il a cru trouver dans ses « lectures sur l'Orient » une confirmation de sa « philosophie pratique ». Ai-je besoin d'ajouter qu'une telle confirmation, il avait parfaitement vu qu'il ne saurait la trouver ni en Turquie, ni en Perse, ni généralement dans l'Orient musulman? Et cela encore est une des raisons de son admiration pour la Chine, où la religion lui est apparue telle qu'il la comprenait, naturelle, rationnelle, et

telle qu'on a pu depuis lors l'appeler une religion presque athée[1].

C'est sur ces entrefaites qu'en 1762, un voyageur qui revenait de l'Inde, Anquetil du Perron, mettait l'Inde à la mode à son tour en ouvrant aux yeux des philosophes, par la connaissance du sanscrit, ce que l'on pourrait appeler, dans le style du temps, les « vrais trésors de Golconde ». Notons à ce propos la diversité des circonstances que nous aurons vues ainsi favoriser l'extension géographique de l'aire de l'orientalisme. Une cause purement « livresque », le prodigieux succès de la traduction des *Mille et une Nuits* et des *Mille et un Jours*, avait fait ou renouvelé la popularité de la Perse et de la Turquie. C'étaient les disputes sur les cérémonies chinoises, la longue et violente querelle des Jésuites avec les Dominicains et les Franciscains coalisés contre la Compagnie, qui avaient comme obligé le public, indifférent jusque-là, de prendre aux choses de Chine un intérêt en quelque manière « actuel ». Et si ce n'avait été la curiosité qui commençait de s'attacher à la question coloniale, la naissante rivalité de la France et de l'Angleterre pour la possession de l'Inde, le duel épique de Dupleix et de Clive, qui sait l'accueil que l'on eût fait aux « révélations » d'Anquetil du Perron?

« Ce qui doit être le plus étonnant pour nous, c'est que dans aucun livre des anciens brahmanes, non plus que ceux des Chinois, on ne trouve nulle part

1. C'est du bouddhisme, je le sais, qu'on a dit qu'il était une religion athée, et le bouddhisme n'est qu'une des trois religions de la Chine; mais la confusion paraît constante entre ces trois religions, et géographiquement, elles n'en font qu'une.

trace de l'histoire sacrée judaïque qui est notre histoire sacrée. Pas un seul mot de Noé que nous tenons pour le restaurateur du genre humain; pas un seul mot d'Adam qui en fut le père; rien de ses premiers descendants? Comment donc toutes les nations ont-elles perdu les titres de la grande famille? Comment personne n'avait-il transmis à la postérité une seule action, un seul nom de ses ancêtres? Pourquoi tant d'antiques nations les ont-elles ignorés; et pourquoi un petit peuple nouveau les a-t-il connus?... L'Inde entière, la Chine, le Japon, la Tartarie ne se doutent pas encore qu'il a existé un Caïn, un Mathusalem qui vécut près de mille ans... Mais ces questions, qui appartiennent à la philosophie, sont étrangères à l'histoire [1] ». On a reconnu l'accent de Voltaire, mais ce n'est plus à l'*Essai sur les mœurs*, c'est aux *Fragments sur l'Inde*, 1773, que M. P. Martino emprunte ces lignes. Si nous les citons après lui, c'est qu'elles sont tout à fait significatives de la perspicacité avec laquelle Voltaire a vu le parti que la polémique antichrétienne allait pouvoir tirer de la connaissance des « livres des anciens brahmanes ». Car je ne nie pas qu'il y ait vu, comme le croit M. P. Martino, les moyens d'en faire sortir, « par une démonstration quasi mathématique, la nécessité de la tolérance ». Mais on aurait tort, ou même on serait naïf de croire que, dans la religion, Voltaire n'ait combattu que l'intolérance, et c'est bien la « religion » même, en tant que « religion », ou que « révélation », c'est-à-dire en tant que s'attribuant une origine divine. Et ce

1. Voltaire, *Fragments sur l'Inde*, article VII.

qu'il a parfaitement vu, c'est que s'il y a quelque moyen de « rabattre », pour ainsi parler, sur le plan des histoires humaines, les religions qui se disent divines, les religions de l'Inde allaient justement le lui procurer.

Mais, puisque M. Pierre Martino n'a pas insisté sur ce point, et qu'au surplus il n'avait pas à le faire dans un livre qui s'arrête en 1780, nous n'insisterons pas, nous non plus, et nous nous bornerons à constater que, dès l'origine, entre 1760 et 1780, le premier effet d'une connaissance plus exacte, plus approfondie, et vraiment déjà nouvelle de l'Inde, a été d'éveiller, pour tout ce qui regardait « l'histoire » ou la « science des religions », un intérêt lui-même tout nouveau. Le contact de l'Orient musulman, — c'est un fait, — n'avait littérairement enrichi qu'un genre de littérature, dont je dirais volontiers qu'il est une honte nationale. La connaissance de la Chine avait surtout transformé la mentalité de ceux de nos « économistes » et de nos « philosophes » qu'on nommerait aujourd'hui du nom de « sociologues ». Ce sont de vraies leçons de sociologie qu'on avait demandées à la Chine et qu'on avait reçues d'elle. Rien n'est plus caractéristique à cet égard, ni plus instructif que l'*Essai sur le Despotisme* de Quesnay. La connaissance de l'Inde allait renouveler, et ne peut-on pas, ne doit-on même pas dire qu'elle allait fonder les « études religieuses » ? On ne connaît encore qu'à peine, aux environs de 1780, quelques monuments de la littérature de l'Inde, et rares sont en Europe les quelques érudits qui savent les déchiffrer. On les compte et on les nommerait. Mais il apparaît déjà que, tout au

rebours de la littérature chinoise, — qui est, de toutes les littératures, orientales ou occidentales, anciennes ou modernes, la plus « laïque » assurément, — cette littérature de l'Inde, depuis les *Védas* jusqu'aux *Pouranas*, est une littérature essentiellement religieuse, pour ne pas dire sacerdotale. Elle l'est jusque dans l'œuvre de ceux de ses philosophes qui semblent avoir fait contre elle profession d'athéisme. Elle le devient plus exclusivement, et, pour ainsi dire, plus « spécialement » encore, quand les productions infinies du bouddhisme du Nord et du bouddhisme du Sud viennent s'y amonceler sur celles du brahmanisme. Toutes les questions y sont posées d'une manière qui n'est jamais sans quelque rapport avec le problème religieux entre tous, lequel est le problème de la destinée. Et, comme on n'a pu manquer de s'en apercevoir dès que le voile épais qui recouvrait les choses de l'Inde a commencé de se soulever, la connaissance de l'Inde est ainsi devenue l'indispensable ferment de toute spéculation religieuse. On ne saurait parler, aujourd'hui même, du christianisme ou de l'islamisme, ni les comprendre historiquement, sans quelque connaissance des religions de l'Inde.

C'est ce que nous montrera quelque jour M. Pierre Martino, s'il écrit ce « troisième livre », que semble exiger le choix même de son sujet, et, après *l'Orient dans la Littérature française au XVII*e *et au XVIII*e *siècles*, s'il étudie l'Orient dans la littérature du siècle des Burnouf et des Renan. Il nous y retracera l'histoire en quelque sorte anecdotique, et parfois presque héroïque, du déchiffrement de ces écritures sacrées ou mystérieuses, qui n'étaient encore, il y a cent ans, pour

nos pères, que de la « lettre morte »; et il nous y racontera la prise de possession de ces littératures dont nous sommes encore extrêmement embarrassés de classer les monuments et de ressaisir l'évolution. Il nous montrera « la science des religions » se dégageant de la connaissance des monuments littéraires de l'Inde, et en particulier du progrès des études relatives au bouddhisme. On y verra deux autres sciences, ou, — car on devrait réserver ce nom de « science » à la connaissance des choses qui se sont vues au moins deux fois, — deux autres « disciplines », s'engendrer de la même origine : ce sont « l'ethnograpbie linguistique », et la « psychologie des races ». Où en sont-elles présentement? M. Martino nous le dira. Il rencontrera sur sa route la grande chimère des philologues : *Nomina*, *numina*, les Dieux ne sont que des calembours objectivés, et les Olympes ou les Walhallas ne sont peuplés que de méprises verbales. C'est ce que nous avons tous cru fermement pendant près de cinquante ans, et je ne répondrais pas que nous fussions tous détrompés. Et si alors, quand il approchera de la fin de son livre, M. Martino est obligé de constater que, depuis quelques années, la faveur publique semble se retirer des études orientales, je ne sais s'il en trouvera de bonnes et valables raisons, mais, en tout cas, cette constatation même sera la conclusion naturelle d'un sujet qu'il a un peu arbitrairement coupé par le milieu.

*
* *

Si nous y revenons en terminant, c'est que cette critique, en somme, est la seule qu'il y ait lieu d'adresser au livre de M. Martino. Car, pour quelques erreurs qui sans doute viennent de ce que le livre a été plus rapidement écrit qu'il n'avait été préparé, nous ne les signalerions même pas, si M. Martino lui-même n'avait fait un *Errata* pour en redresser de plus insignifiantes. Il fera donc attention de ne parler, dans une prochaine édition de son livre, ni de « l'Empereur Frédéric », — c'est Frédéric le Grand; — ni de la *Vie de Diderot* écrite « par sa sœur », — c'est sa fille, Mme de Vandeul, qu'il a voulu dire; — ni de l'édition des *Œuvres de Voltaire* « donnée à Kiel », que je ne crois pas au moins qu'il confonde avec Kehl...

D'autres erreurs, — si ce sont des erreurs, — sont plus graves, et par exemple, quand il croit voir dans la « théorie des climats », de Montesquieu, une trace et une preuve de ses lectures sur l'Orient. La « théorie des climats » est vieille comme Hippocrate! Elle a d'ailleurs été développée par Bodin, au XVIe siècle, dans sa *République*, et surtout au livre V de son *Introduction à l'étude de l'histoire*. Plus près de Montesquieu, l'abbé Dubos, dans ses *Réflexions sur la Poésie*, en a tiré d'ingénieuses applications à l'histoire de la littérature et des arts. Et puis, — c'est une de ces questions qu'on est soi-même étonné de se poser si tard, — j'aimerais bien savoir quel parti

Montesquieu a donc tiré, dans son *Esprit des Lois*, ou quelle application il a faite, de cette fameuse « théorie des climats ». Je voudrais que l'on me citât sur la même matière, — telle que la condition des personnes, ou le régime de la propriété, — des lois qui fussent l'une à l'autre, pour ainsi parler, comme le Nord est au Midi. Je voudrais que l'on me montrât, si quelque loi du Nord, civile ou criminelle, a passé au Midi, les modifications qu'elle a dû subir de ce fait, et le rapport de ces modifications avec l'élévation de la température moyenne. Je voudrais que l'on me fît voir l'influence du thermomètre sur l'organisation du régime hypothécaire. La théorie des climats n'a peut-être servi à Montesquieu qu'à badiner plus ou moins agréablement sur les lois ou coutumes relatives aux rapports des sexes.

M. Pierre Martino nous assure en un autre endroit que « l'*Esprit des Lois* provoqua l'*Essai sur les mœurs* », et que « c'est surtout de ses affirmations sur l'Asie que Voltaire eut le dessein de reprendre Montesquieu ». De ces deux assertions, si la seconde me paraît vraie, la première l'est peut-être moins. L'*Esprit des Lois* n'a paru qu'en 1748, tout d'un bloc, en deux gros volumes, et à cette date, l'*Essai sur les mœurs*, qui est un livre composé et publié par fragments, n'avait pas encore vu le jour sous son titre définitif, mais, depuis plusieurs années, trois ans au moins, 1745, les journaux de l'époque, et en particulier le *Mercure de France*, en avaient donné de nombreux extraits. L'*Essai sur les mœurs* a été « provoqué » par le *Discours sur l'histoire universelle*; Voltaire l'a écrit contre « l'éloquent Bossuet »;

et, si l'on le veut, c'est ainsi que Bossuet se trouve avoir éveillé l'intérêt de Voltaire pour les choses de l'Orient.

Il est impossible, en effet, quand on lit le livre de M. Martino, de n'y pas admirer, une fois de plus, dans ce champ tout nouveau des études orientales, la prodigieuse activité de Voltaire. Laissons de côté ses essais de « couleur locale », sa *Zaïre*, son *Mahomet*, son *Orphelin de la Chine!* dont le mérite ou l'intérêt, s'ils en ont un, ne consiste pas en leur exotisme; mais, en quelque direction que se soit exercée, pendant cinquante ou soixante ans, la curiosité des choses de l'Orient, on le retrouve, et c'est lui, l'auteur de *Zadig* et de la *Vision de Babouc*, des *Lettres d'Amabed* et de la *Princesse de Babylone*, c'est lui qui, de tout cet Orient de bazar, de clinquant et de contrebande, en tire finalement le meilleur parti. Quand la vogue se détourne de la Perse et de la Turquie pour se porter du côté de la Chine, c'est encore lui qu'on voit explorer avec agilité les in-folio des bons Pères, et, autant ou plus que personne, travailler à dessiner de la Chine l'idéale image qu'il impose même aux philosophes et aux économistes. Notez d'ailleurs que, s'il interprète les faits ou les témoignages en polémiste ou en pamphlétaire, c'est en critique et en historien qu'il a commencé par rassembler ses matériaux. Oserons-nous le dire? Sa critique est même souvent plus exigeante et plus sûre que celle de Montesquieu. Montesquieu se contente de peu : la critique des sources est chez lui presque nulle. Par quelque voie qu'un renseignement lui vienne de Bantam ou du Congo, Montesquieu le prend en note et il en fait état.

Voltaire vérifie, contrôle, et s'assure de l'authenticité des faits ou de la qualité des témoignages ! Et enfin, lassée de la Chine, quand l'opinion publique se tourne du côté de l'Inde, Voltaire est le premier qui la suive, si même on ne doit dire qu'il l'a précédée. C'est lui, le premier, qui soupçonne ce que la connaissance de l'Inde va nous apporter de nouveau. Et c'est lui, ne craignons pas d'aller jusque-là, qui trace, dans sa polémique même, la première ébauche de l'étude des religions comparées. On eût aimé que M. Martino insistât sur ce rôle éminent, capital et unique, de Voltaire, dans la diffusion des idées relatives à l'Orient.

On voit, si nous avons fidèlement résumé le livre de M. Martino, que, « littérairement », l'influence de l'Orient n'a pas été bien profonde sur la littérature du XVII[e] et du XVIII[e] siècles. On montrerait, je crois, sans peine, qu'elle ne l'a pas été non plus sur la littérature du XIX[e] siècle, et, à cet égard, il ne faudrait pas que quelques chefs-d'œuvre, tels que certains poèmes de Leconte de Lisle, ou quelques romans de Loti, qui sont plus et autre chose que des romans, nous fissent illusion. En nous devenant familières, les choses d'Orient ne nous sont pas devenues « intérieures » ; il n'y a pas eu de pénétration ; et, on peut le dire en toute assurance, rien ne ressemblerait moins au livre de M. Martino que celui qu'on pourrait écrire sur *l'Influence de l'Espagne ou de l'Italie dans la Littérature française*. Mais la littérature n'est pas le seul intermédiaire par lequel une civilisation agisse sur une autre, et nous avons essayé de faire voir que, s'il n'avait pas beaucoup enrichi le roman ni le

théâtre français, le contact des choses d'Orient avait profondément modifié la « mentalité » française, sinon du XVIIe, au moins des XVIIIe et XIXe siècles. Le XXIe et le XVIIIe siècles français ne seraient pas tout ce qu'ils sont si les choses d'Orient et d'Extrême-Orient, de l'Inde et de la Chine en particulier, n'étaient entrées pour une part dans la composition de leur esprit. C'est précisément ce que voulait dire Schopenhauer quand il écrivait les quelques lignes que nous rappelions au début de cet article. C'est ce qu'on voit clairement dans le livre de M. Martino. Et c'est pourquoi nous ne serons pas les seuls à le féliciter et à le remercier de l'avoir écrit.

1er octobre 1906.

LES TRANSFORMATIONS

DE LA

LANGUE FRANÇAISE AU XVIIIe SIÈCLE

Ce sont deux livres tout à fait intéressants l'un et l'autre que celui de M. F. Gohin, sur : *Les Transformations de la Langue française de 1740 à 1789* [Paris, 1903, Belin frères], et celui de M. Alexis François, sur : *La grammaire du Purisme et l'Académie française au XVIIe siècle* [Paris, 1905, Société nouvelle de librairie et d'édition]. Le titre du premier promet un peu plus qu'il ne tient, et, sous le nom de « transformations de la langue », M. F Gohin n'a guère étudié que l'enrichissement, ou l'accroissement du vocabulaire au XVIIIe siècle. C'est quelque chose ! Mais la transformation de la langue est autre chose, dont M. F. Gohin n'a vraiment parlé que dans les quelques pages qu'il a consacrées à l'étude particulière de la langue, et du style de Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre. Au rebours, le titre du livre de M. Alexis François est trop modeste, et la vraie question qu'il y traite, ou du moins la question que ses recherches éclairent, — car il a le tort d'en

avoir voulu traiter trois ou quatre à la fois, — c'est précisément celle de la transformation de la langue. Si la question de la transformation de la langue enveloppe en effet la question de la « grammaire du purisme », elle la dépasse; et, — on voudra bien, en un tel sujet, nous pardonner ce néologisme, — l'intérêt du livre de M. A. François est dans ce « dépassement ». En tout cas, tels qu'ils sont, ce sont deux bons livres, deux livres utiles, deux « contributions » importantes à l'histoire générale de la langue française, et deux livres qui, par une heureuse rencontre, se complètent l'un l'autre en se contredisant. « Tandis qu'en effet M. F. Gohin, — dit à ce sujet, et fort bien, M. Alexis François, — s'est appliqué surtout à montrer l'origine et les progrès du mouvement émancipateur de la langue, nous nous sommes attaché à mettre en lumière les efforts de la réaction... Nous pensons que ces deux entreprises sont destinées à se compléter l'une l'autre, en corrigeant l'impression trop exclusive qui pourrait se dégager de chacune d'elles ». C'est ce que nous voudrions essayer de montrer dans les pages qui suivent, et non pas sans doute écrire, mais esquisser, au moyen des précieux renseignements que ces deux livres contiennent, un chapitre de l'histoire de la langue française qu'ils n'ont certes pas épuisé, mais qu'on ne saurait désormais se proposer d'écrire sans recourir à eux.

I

L'enrichissement, ou, pour mieux dire et ne rien préjuger, l'accroissement du vocabulaire, par quelque

procédé que ce soit, — néologisme, archaïsme, « provignement », comme disaient les théoriciens de la Pléiade, extensions de sens, invention de métaphores nouvelles, emprunts aux langues étrangères et aux vocabulaires techniques, ou à l'argot même des voleurs et des filles, — est-il d'abord une affaire de « transformation de la langue »? Il faut distinguer, à notre avis; et le défaut du livre de M. Gohin est de n'avoir pas assez marqué la distinction. Ne parlons, à ce propos, ni du simple barbarisme, ni du néologisme par dérivation ou par composition : les premiers, comme *Inextirpable*, qu'on trouve, nous dit-on, dans Linguet, ou comme *Apocryphité*, qu'on trouve dans Volney, ne changent rien au fond d'une langue; ils n'en sont qu'une maladive excroissance; et les seconds, tels qu'*Individualité* ou *Intellectualité*, *Anglomanie* ou *Bureaucratie*, n'en altèrent même pas la physionomie. On les croirait aussi anciens qu'elle! Mais d'autres cas sont plus douteux. Vers le milieu du XVIIIe siècle, *Svelte* était, nous dit-on, un mot d'atelier, qui ne s'employait qu'entre sculpteurs, et d'Alembert scandalisa les puristes ses contemporains en le faisant servir à caractériser l'une des qualités du style de Voltaire; *Amplitude* n'était qu'à l'usage des savants : « l'amplitude des oscillations du pendule »; *se Pousser* n'était, au dire de Chamfort, cité par M. Gohin, qu'un synonyme populaire ou populacier de *s'Avancer*, *Avancer*, *Arriver*, et Chamfort oubliait-il donc les vers du *Misanthrope* :

On sait que ce pied plat, digne qu'on le confonde,
Par de sales emplois *s'est poussé* dans le monde?

à moins qu'il ne fît peut-être une différence entre *se Pousser dans le monde* et *se Pousser*, pris absolument. Pouvons-nous vraiment dire que, rien qu'en entrant, depuis une centaine d'années, dans l'usage courant, et en s'y dépouillant, avec le temps, de ce qu'ils avaient originairement de technique, tous ces mots, et tant d'autres qu'on y joindrait aisément par centaines, aient opéré quelque transformation de la langue? C'est Rousseau, le premier, paraît-il, dans ses *Rêveries*, et, après lui, Mercier, dans son *Tableau de Paris*, qui auraient détourné de son sens technique le mot de *Placage* : « La phrase du bel esprit galant sent le *placage* ». On ne trouve pas non plus d'exemple de *Dissolvant*, nous dit M. Gohin, dans son sens moral : — « La pensée de Voltaire est *dissolvante* », — avant Rivarol, de qui est cette phrase; et le mot n'avait jusque-là d'emploi que dans le vocabulaire de la chimie. Extension de sens ou détournement, sont-ce bien encore là des facteurs de transformation de la langue? La métaphore elle-même en est-elle un? C'est ce qu'il faudrait voir! Mais en tout cas le simple néologisme, le mot qu'on emprunte à la science même ou à l'art, à une langue étrangère, à la langue populaire, à l'argot, et dont on n'use qu'en son acception primitive, ou à peine un peu étendue, pouvons-nous vraiment dire, quand on en verserait des milliers dans le vocabulaire, que la langue en soit transformée? M. Gohin a compté que, de sa troisième édition, celle de 1740, à la quatrième, qui est celle de 1762, le *Dictionnaire de l'Académie* s'était accru, grossi ou enflé de plus de cinq mille mots : qui dira cependant qu'il se soit opéré de 1740 à 1762,

— c'est-à-dire à peu près de *Mahomet* à *Tancrède*, — une transformation correspondante ou proportionnelle à cet accroissement ?

On répondra que la distinction est subtile, et je n'en disconviens pas. En matière de langage on pourra toujours dire que nous ne discutons que sur des subtilités; et on aura généralement raison. Mais la distinction me paraît ici nécessaire, et je la crois logiquement et historiquement fondée. Le caractère essentiel d'une langue est dans sa grammaire ou dans sa syntaxe : je ne voudrais pas le voir dans son vocabulaire. Et, à cette occasion, je ne puis m'empêcher de relever, dans les « conclusions » du livre de M. Gohin, les lignes que voici : « A la fantaisie des écrivains antérieurs... Vaugelas et les puristes avaient compris la nécessité de substituer l'ordre et l'unité... De là leurs efforts pour créer une syntaxe et un vocabulaire... Pour ce qui est de la syntaxe, les classiques du XVIIe siècle arrivèrent très vite à la fixer d'une manière à peu près définitive et à la régulariser; *ceux de l'âge suivant ne modifièrent en rien les résultats acquis, si ce n'est pour les compléter*. Les efforts des grammairiens et des écrivains furent sur ce point aussi décisifs que les puristes les plus intransigeants pouvaient le souhaiter ». Ce n'est pas tout à fait mon avis, ni, si je l'ai bien compris, celui de M. Alexis François. La révolution de la syntaxe a été plus profonde ! L'un des crimes, nous le verrons, qu'il faut reprocher aux grammairiens du XVIIIe siècle, est précisément d'avoir rendu, par leurs décisions d'une logique arbitraire, quoique rationnelle, Molière et La Fontaine, Pascal même et Bossuet, « irrégu-

liers » et incorrects. *Sic fata voluere*... Ainsi l'ont voulu, qui? les Dumarsais et les Beauzée, les d'Açarq et les de Wailly, les Gamache et les Bellegarde. Mais ce que je retiens de l'observation de M. Gohin, c'est qu'en toute langue, à côté de l'élément changeant, ou des éléments changeants, lesquels sont la prononciation, l'orthographe, le vocabulaire, etc., il y a un élément, non pas « fixe », mais moins changeant; et précisément ma thèse est que la langue ne « se transforme » que dans la mesure où varie cet élément moins changeant. Un accroissement de vocabulaire n'est pas une transformation de la langue, s'il n'y a transformation qu'autant qu'il y a « variation »; et un accroissement en nombre. quelque considérable qu'il soit, n'est pas une variation.

Quel est maintenant l'intérêt de cette distinction? Le voici. C'est qu'à ceux qui se sont proposé ou qui se proposeraient de « fixer » une langue, on ne peut pas opposer cette objection, devenue cependant banale, qu'à des besoins nouveaux il faut des mots nouveaux. Car, en réalité, qui a dit le contraire? « Il est défendu de créer des mots » : tel serait, d'après M. Gohin, le premier article de la doctrine de Vaugelas; et d'abord je dois dire que Vaugelas, — dont les *Remarques* seraient tout aussi bien intitulées des *Doutes sur la Langue française*, — ne donne point, en général, à ses conseils, cette forme impérative. Il excepte d'ailleurs expressément de sa défense « les mots allongés ou dérivés ». Et enfin, en troisième lieu, pour les mots qu'il défend de créer, a-t-on pris garde que ce sont les mots... dont on n'a pas besoin? Diderot, si nous en voulions croire

M. F. Gohin, aurait inventé les mots d'*Automatiser*, de *Facultatiste*, de *Préceptoriser*, de *Scélératisme*, de *Terminateur*. Ces mots étaient-ils nécessaires? en quoi correspondaient-ils à des « idées nouvelles »? de quel progrès, non pas même de la science, mais de l'observation psychologique et morale, dira-t-on qu'ils fussent l'expression? Ce sont les mots de cette espèce, — allongés, dérivés, composés, fabriqués, empruntés, transplantés, il n'importe, — vraies créatures de l'ignorance ou de l'improvisation, que Vaugelas et son école ne voulaient pas que l'on créât. Ils ne voulaient pas qu'on les créât parce qu'on n'en avait pas besoin; parce que de tels mots n'expriment, en général, rien de plus que ceux dont ils deviennent les synonymes barbares; et parce qu'en supposant, — ce qui est le grand argument de leurs inventeurs, — qu'ils « abrègent le discours », ils ne l'abrègent d'ordinaire qu'en le spécialisant, c'est-à-dire en le rendant plus obscur. Et, en effet, tout le monde me comprendra, si j'écris que les conditions de la grande industrie « réduisent l'ouvrier à l'état de machine », mais personne ne m'entendra, si je dis qu'elles « l'automatisent ». Et, au lieu de dire que je n'aime pas « qu'on me fasse la leçon », que gagnerai-je à dire qu'il ne me plaît pas qu'on me « préceptorise »?

Mais, pour les mots qui expriment des idées ou des choses nouvelles; et, par exemple, si la chimie, l'histoire naturelle, la physiologie, la philologie, l'histoire des institutions viennent à naître, ou encore si, du fond de son observation, quelque écrivain, prosateur ou poète, ramène quelque vérité jusqu'alors inaperçue, — je ne vois pas qu'on ait jamais disputé à

l'écrivain le droit de créer, pour rendre ces choses, des vocables nouveaux; et, à cet égard, ce n'est pas Vaugelas ni Boileau qui se seraient insurgés contre la leçon d'Horace :

... Licuit semperque licebit
Signatum præsente nota producere nomen.

J'aimerais, là-dessus, pour terminer une question dont je pense qu'on voit maintenant l'importance, qu'en regard du précieux *Lexique méthodique* où M. Gohin a rassemblé tous les « néologismes » qui se sont fait jour de 1740 à 1789, — et dont il n'y a pas, je pense, la moitié qui soient demeurés en l'usage, — quelqu'un dressât, sur le même plan, le *Lexique* des mots qui se sont introduits dans la langue depuis 1647 [*Remarques de Vaugelas*], jusqu'en 1696 [huitième édition des *Caractères de La Bruyère*]. Ils seraient peut-être plus nombreux qu'on n'a l'air de le croire.

Ce que l'on peut seulement dire, et qui sera parfaitement vrai, c'est qu'au cours de cette période, de 1647 à 1696, les « bons écrivains », — et je désigne ainsi, tout simplement, ceux que nous réputons encore aujourd'hui les meilleurs, — préfèrent, à la « création » de mots nouveaux, des manières nouvelles d'assembler les mots consacrés par l'usage :

Ces murs même, Seigneur, peuvent avoir des yeux;

ou encore,

L'imbécile Ibrahim, *sans craindre sa naissance,*
Traîne dans le sérail *une éternelle enfance;*

ou encore :

L'implacable Athalie, un poignard à la main,
Rit du faible rempart de nos portes d'airain.

Nous savons de nos jours que le propre de ces « alliances de mots », — qui ne sont, ni, en un certain sens, moins fréquentes, ni, en un autre sens, moins rares chez Hugo que chez Racine, — est généralement de ne pouvoir être détachées de leur contexte, transposées, et imitées. *Les yeux d'un mur!* cela ne veut rien dire hors de sa place, en dehors du vers de Racine, ne serait qu'une fausse élégance dans un vers même de *la Henriade!* et pour l'expression de : *craindre sa naissance*, nous ne l'entendrions seulement pas en dehors de son contexte. C'est ce que n'a pas su le XVIIIe siècle, et, comme le fait remarquer justement M. Gohin, là même est l'une des raisons de la faiblesse du « style poétique » de Voltaire et de son école. Quant au grand motif de cette préférence des « bons écrivains », il est assez clair, mais le fût-il davantage, nous vivons dans un temps où il n'est pas inutile, en passant, de le préciser.

C'est qu'il n'y a rien de plus facile que d'inventer un mot, et même, ordinairement, on n'en invente que parce que cela est infiniment plus facile que de connaître les ressources de sa langue et d'en savoir tirer parti. « Pour éviter l'erreur, a dit quelque part Condillac, il ne faut que savoir se servir de la langue que nous parlons ». Et il ajoute : « Il ne faut que cela, mais j'avoue que c'est beaucoup exiger ». Pareillement, pour éviter le néologisme, je dirais qu'il ne faut que « savoir se servir de langue que l'on écrit ». Le néologisme proprement dit, — à moins, bien entendu, que l'on n'écrive ou que l'on ne parle sur des matières techniques, sur la chimie organique ou sur les constructions navales, — n'est toujours

qu'une ressource désespérée. « Les termes autorisés par l'usage, dit le même Condillac, et à peu près au même endroit [*De l'art de Penser*, partie II, ch. 1 et 2], me paraissent d'ordinaire suffisants pour parler sur toutes sortes de matières. Ce serait même nuire à la clarté du langage que d'inventer, *surtout dans les sciences*, des mots sans nécessité. » Voilà la vérité même, contre laquelle, en aucune langue, ne prévaudront les déclamations des « néologues ». Je la trouve exprimée, — ou avouée, — d'une autre manière par un « néologue » illustre en son temps : c'est le marquis de Mirabeau, qui nous dit franchement, dans l'*Avertissement* de son *Ami des hommes* : « Habitué à écrire très incorrectement, les soins nécessaires pour retravailler un style quelquefois original, mais toujours louche et défectueux, seraient une fatigue pour moi qui suis surtout ennemi de la peine ». Les néologues sont ennemis de la peine : entendons bien cela ! Et, en effet, ce sont le plus souvent des « improvisateurs », quand ce ne sont pas des « illettrés », ou tout au moins ce qu'on appelle aujourd'hui des « autodidactes ». Et ils peuvent bien dire, avec Mercier : « Si l'on ne veut point de ma langue, l'on n'aura point de mon esprit ! Qui perdra ? Je fais la loi et ne la reçois point; je donne; le public est mon débiteur; qu'il paye en reconnaissance ou qu'il ne paye pas, je me déclare son créancier. Cette génération-ci n'est pour moi qu'un parterre; il y en aura une autre demain qui appréciera mon travail; en attendant j'aurai travaillé pour ma langue, celle que je préfère »! On leur répondra qu'ils ont tort dans leur préférence; que

l'on n'a jamais « travaillé pour sa langue » à coups de barbarismes; que leurs néologismes ne leur servent qu'à masquer leur embarras; et qu'en somme, toutes les fois qu'ils savent à peu près ce qu'ils veulent dire, ils le disent plus ou moins heureusement, mais à peu près comme tout le monde; — et on le voit dans ce passage même. Des mots nouveaux n'enrichissent une langue qu'autant qu'ils expriment des idées vraiment nouvelles; et quand l'idée est vraiment nouvelle, le mot nouveau passe, et s'introduit dans la langue, sans qu'on s'en soit presque aperçu. C'est encore ce que Vaugelas avait dit avant nous.

II

Après cela, nous ne nierons assurément pas que l'histoire de l'introduction des mots nouveaux dans une langue ne soit toujours intéressante, et assez souvent instructive. Il est intéressant de savoir que *Capucinade*, *coquettement*, *endolorir*, *indistinction*, *matérialiser*, *mésestime*, *ordurier*, *repoussant*, *promiscuité*, *routinier* seraient de l'invention de Rousseau; et je ne retiens ici de la liste de M. Gohin que les mots qui sont entrés dans l'usage courant de la langue. Nous devrions à Bernardin de Saint-Pierre : *Alarmant*, *animalité*, *bruire*, *caverneux*, *chatoyant*, *s'exfolier*, *insignifiance*, *organisant*, *vésiculaire*. Diderot nous aurait donné : *Dispendieux*, *doctoralement*, *épistolographie*, *idéaliste*, *incoercible*, *ininterrompu*, *ondulant*, *préconçu*, *prévarication*, *proscripteur*, *surimposer*, *théisme*, *théophilie*, quelques autres encore. *Alacrité*

serait de la Beaumelle; *Énumérer*, de Montesquieu; *Gloriole*, de l'abbé de Saint-Pierre; *Pédestre*, de Diderot; *Probe* serait de Restif; *Procréateur*, de Buffon; *Improvisateur*, de Mercier; *Déploration*, de la Beaumelle... Mais, à vouloir poursuivre l'énumération, je reproduirais le *Lexique* entier de M. Gohin, et je dois avouer qu'en transcrivant ces mots je me demande s'ils sont bien tous de l'invention des écrivains à qui M. Gohin les attribue.

J'ai cité plus haut les vers du *Misanthrope* : M. Gohin est-il bien sûr que *Bruire* soit une création de Bernardin de Saint-Pierre, ou ma mémoire me trompe-t-elle quand je crois me rappeler une phrase de *Don Juan* : « Vous voyez que, depuis un temps, le vin émétique fait *bruire* ses fuseaux? » Et, en tout cas, *Bruire* est dans la première édition du *Dictionnaire* de l'Académie [1694], de même que *Caverneux*. *Dispendieux* est dans la quatrième [1762][1]. M. Gohin inscrit le mot *Fongible* dans son *Lexique méthodique*, et il cite cette phrase de Turgot : « Les choses qui se consomment par l'usage, et que les jurisconsultes appellent *fongibles*... » La citation même n'écarte-t elle pas ici toute idée de néologisme? à moins qu'avant Turgot le droit français n'eût pas de nom pour les choses *fongibles*? M. Gohin fait honneur à Rousseau d'avoir, dit-il, « rendu leur sens antique aux mots *civil*, *civilité*, *civilement*? » Mais est-ce que Bossuet ne l'avait pas fait avant Rousseau, dans ce passage de son *Discours sur l'his-*

1. Rappelons ici, pour ceux qui le savent, mais qui feignent parfois de l'ignorer, qu'il y a eu sept éditions du *Dictionnaire de l'Académie*, — sous les dates respectives de 1694, 1718, 1740, 1762, 1798, 1835 et 1878.

toire universelle : « Le mot de *civilité* ne signifiait pas seulement parmi les Grecs la douceur et la déférence naturelle qui rend les hommes sociables ; *l'homme civil* n'était autre chose qu'un bon citoyen, qui se regarde toujours comme membre de l'État, qui se laisse conduire par les lois, et qui conspire avec elles au bien public, sans rien entreprendre sur personne [III, v.]. » Je ne parle pas de Saint-Simon, qui avait dit de Fénelon et de Mme Guyon que leur « sublime *s'amalgama* », bien avant que les « néologues » du XVIIIe siècle eussent réemprunté l'expression à la langue de la chimie : M. Gohin s'en est souvenu à temps ; et d'ailleurs les *Mémoires de Saint-Simon* n'ont paru qu'en 1824. Et moi-même, ici, je n'ose rien affirmer. sachant combien ces questions de priorité sont difficiles à décider. Il y faudrait des lectures infinies, auxquelles une vie d'homme ne saurait suffire, et quand on les aurait achevées, un texte inédit surgirait qui nous obligerait à changer d'opinon. Joignez-y des nuances de sens qui échappent aux uns et que les autres croient sentir, « L'homme n'est jamais qu'à *la circonférence* de ses ouvrages, la nature est à la fois au centre et à la circonférence des siens. » C'est une phrase de Rivarol. et je ne l'entends même qu'à moitié. Qu'est-ce que cela veut dire : « L'homme n'est qu'à la circonférence de ses ouvrages? » En quoi et comment M. de Rivarol n'était-il qu'à « la circonférence » de la « pensée » que nous venons de transcrire? Mais s'il ne fait ici que transposer une expression célèbre de Pascal, où est le « néologisme »? et M. Gohin, qui le lui attribue comme tel, l'entend donc d'une autre manière que moi? J'ai peine encore à croire que *Repoussant*, — *un aspect*

repoussant, *des manières repoussantes*, — soit un néologisme qui ne daterait que de l'*Émile*; *Alarmant*, que de Bernardin de Saint-Pierre, et *Doctoralement*, que de Diderot. Quelque lecteur pourra-t-il me tirer d'inquiétude?

Je l'espère, s'il a vu l'intérêt de la discussion, qui consiste en ceci que le vocabulaire de la langue écrite, — et surtout de la langue littéraire, — étant toujours moins étendu que le vocabulaire de la langue parlée, nous ne sommes jamais absolument sûrs qu'un mot de la langue générale et de l'usage commun soit proprement « nouveau ». Voici à cet égard un curieux article de M. F. Gohin dans son *Lexique* :

« Conséquent, considérable. Beaumelle, IV, 537 : « des remboursements de capitaux *conséquents* ». Id., IV, 429 : « cet objet pourrait devenir *conséquent* pour le prince ». Piis l'avait employé dans la préface de l'*Harmonie imitative*; il en fut vivement repris et essaya de se justifier.

« Cette signification nouvelle rencontra de vifs adversaires. La Harpe [ix, 445] s'élève contre cet « usage des coulisses et des journaux ». Domergue reconnaît que le mot est à la mode en ce sens [*Journal*, ix, 83], qu'on l'emploie « dans les meilleures sociétés », mais il le rejette comme barbare. Au contraire Mercier [*Tableau de Paris*, x, 192] se montre favorable à ce néologisme : « Le peuple dit une *affaire conséquente*, un *tableau conséquent*, pour dire une affaire importante, un tableau de prix... Les grammairiens et les journalistes proscriront le terme *conséquent*. Presque tout le monde s'en sert, et il faudra bien qu'il soit accepté, du moins dans la conversation.

« En réalité, ajoute M. Gohin, cette signification est courante parmi le peuple, mais elle est toujours *suspecte* et *barbare.* »

Ici, je ne comprends plus. Suspecte; pourquoi cela? et barbare; pour quelle raison? Parce qu'elle est populaire? Parce qu'elle n'est pas conforme à l'étymologie du mot, ni analogue au sens habituel des autres mots de la même famille, *Conséquence*, *conséquemment*? C'est le cas de la plupart des mots de la langue! Voyez plutôt *Erreur*, *erratique*, *errement.* Du moins est-ce une objection qu'on ne saurait faire à l'emploi du mot *Fortuné* dans le sens de « Qui a de la fortune »; et rien, sans doute, n'est plus « analogue » au sens du mot de *Fortune* lui-même! Il est vrai qu'en revanche rien n'est moins conforme à l'étymologie, *Fors*, *fortuna*, *fortunatus.* Le lexicographe Féraud n'y voit cependant qu'un « barbarisme », et M. Gohin semble être du même avis... Mais, sans insister sur ces exemples, j'ai voulu dire et je dis que, le jour où les mots de *conséquent* et de *fortuné* seront acceptés de la langue littéraire avec le sens qu'ils ont dans la langue populaire, ce ne seront pas des « néologismes » dont s'accroîtra le vocabulaire, mais encore une fois de simples extensions, dérivations ou détournements de sens qu'on enregistrera, mais qu'on n'inventera pas.

C'est ce qui rend intéressant de savoir à quelle date précise, dans quelles conditions, pour faire droit à quelles exigences, et par l'intermédiaire de quel écrivain, tel ou tel mot a commencé de signifier ce qu'il ne signifiait pas jusqu'alors. C'est pourquoi la seconde partie du livre de M. Gohin, sur « la créa-

tion des métaphores » et sur « l'extension du sens des mots », paraîtra la plus instructive. Elle l'est surtout en ce qui concerne le véritable enrichissement du vocabulaire, et de la langue même, par l'introduction, dans la langue générale, du vocabulaire des langues spéciales, telles que celle des sciences positives, par exemple, ou celle des arts plastiques, ou celle des arts et métiers. Mais ici encore, ici surtout, nous aurions aimé que la statistique fût comparative. « Diderot emploie au figuré, nous dit M. Gohin, des mots comme *Arithmétique*, *anatomiser*, *aplomb*, *levier*, *oscillation* ». M. Gohin n'ignore sans doute pas qu'*anatomiser*, par exemple, s'est employé dans la langue littéraire, et au figuré, bien avant Diderot. C'est pourquoi, avant que de considérer l'introduction des termes de science dans la langue générale comme un des caractères de la transformation de la langue au XVIIIe siècle, il faudrait avoir dépouillé les œuvres, non pas, naturellement, de Racine ou de Molière, mais de Pascal, de Descartes, de Malebranche, de Bayle, en ses *Nouvelles de la République des Lettres*, de Fontenelle, en sa *Pluralité des mondes*, et de bien d'autres encore. Ou, inversement, il ne faudrait prendre ses exemples pour le XVIIIe siècle que dans les œuvres purement « littéraires » des Voltaire, des Diderot, des Rousseau, et non dans leurs œuvres « scientifiques » ou « philosophiques », telles que les *Principes de la Philosophie de Newton* ou la *Lettre sur les aveugles*. Mais on ne fait ni l'un ni l'autre! On appelle tout le monde, Linguet ou Restif, — et à peu près indistinctement tous les textes, si je puis ainsi dire, la *Théorie de l'impôt* ou le *Tableau de*

Paris, — à témoigner de la langue du XVIIIe siècle, et au contraire on n'appelle qu'une demi-douzaine de « grands classiques » à témoigner de la langue du XVIIe siècle! Je voudrais, qu'avant de parler des emprunts de la langue générale du XVIIIe siècle à la langue scientifique, on eût dépouillé, je le répète, Pascal et Descartes, Bayle et Malebranche, comme je voudrais qu'avant de parler de ses emprunts à la langue populaire, on eût dépouillé Poisson et Hauteroche, Bergerac et d'Assouci, Scarron et Saint-Amant, Charles Sorel et le père Garasse.

Si l'on faisait ce dépouillement, d'une part, et, de l'autre, cette balance, on verrait peut-être alors que deux choses, que l'on confond ou que l'on mêle, doivent être examinées séparément, pour la bonne raison qu'elles ne varient pas toujours simultanément l'une et l'autre, ni surtout en fonction l'une de l'autre : la « transformation de la langue », et la « transformation de la mentalité ». Il est certain qu'au XVIIIe siècle, et notamment dans la période qu'étudie M. Gohin, de 1740 à 1789, — ces dates étant d'ailleurs un peu arbitrairement choisies, — l'opinion publique, le public français et européen, les gens du monde, les hommes de lettres sont devenus infiniment plus curieux de science et d'art, de musique et de peinture, par exemple, qu'ils ne l'étaient cent ans auparavant. Les vrais savants ne sont pas alors plus nombreux, et, quoi qu'on en dise, leurs découvertes ne sont pas plus considérables ; mais, de ces découvertes et de ces travaux des savants, le public est plus curieux. A plus forte raison les gens de lettres! Voltaire et Rousseau s'intéressent à une foule de choses qui

n'intéressaient ni Boileau ni Racine. Il n'est donc pas douteux que les grands écrivains du XVIIIe siècle aient abordé beaucoup de sujets ignorés, méconnus, ou dédaignés de leurs prédécesseurs. Il ne l'est pas non plus que l'*Émile* et *le Contrat social*, que l'*Histoire naturelle*, que les *Études de la nature* aient été des enrichissements durables pour la littérature et la langue française. La Révolution n'a pas permis que l'*Hermès* de Chénier en devînt un. Et il n'est pas douteux enfin que, pour parler de l'attraction ou de l' « emboîtement des germes », tous ces écrivains ont eu besoin de mots qui n'étaient pas en usage avant que la « chose » fût connue. Mais la question n'est pas là ; la question est de savoir si la langue en a été « transformée »; et pour ma part, c'est ce que je ne vois pas.

Et cette opinion, que j'ai l'air de soutenir contre lui, ne serait-elle pas, en somme, l'opinion de M. Gohin? Les meilleures pages de son livre sont celles où il a essayé de caractériser la nouveauté du style de Rousseau et de Bernardin de Saint-Pierre. Félicitons-le, à cette occasion, d'avoir rendu à l'admirable écrivain des *Études de la nature*, la justice qu'il mérite et qu'on lui refuse communément. Mais qu'est-ce à dire? et pourquoi ces pages? Parce que M. Gohin n'a pu lire, « la plume à la main », Bernardin de Saint-Pierre et Rousseau, sans être émerveillé de la nouveauté de leur style? Oui, sans doute! Mais plutôt encore, parce qu'il a senti que le véritable ouvrier de la « transformation de la langue », c'est l'écrivain, le grand écrivain, l'écrivain original, qui n'a besoin pour être original, — et M. Gohin le constate à propos de Rous-

seau, — ni presque d'une seule métaphore dont on ne se soit servi avant lui, ni presque d'un « néologisme ». Et, en effet, tant qu'une langue n'a pas encore de « littérature », et ne sert qu'aux usages quotidiens de la vie, son évolution peut obéir à des lois dont la nécessité se démontre. On peut dire en ce cas, quoiqu'un peu abusivement, que l'histoire d'une langue a quelque chose de scientifique. Mais, avec sa littérature, l'action de l'homme commence à s'exercer sur elle, et la langue, en devenant œuvre d'art, devient susceptible d'être « transformée » par la volonté. C'est ce qui semble alors monstrueux aux philologues, et c'est de là qu'ils datent le commencement de la décadence. On peut le leur permettre, si les révolutions ne s'accomplissent pas moins, en dépit d'eux, en dehors d'eux, sans égard à leurs théories. Mais ils ont toutefois le pouvoir de les retarder, et, sous le nom de « grammairiens », c'est ce qu'ils ont essayé de faire au XVIIIe siècle Nous allons le voir en passant du livre de M. Gohin à celui de M. François, où sont exposés les efforts du « purisme » pour immobiliser la langue à un moment donné de son évolution, et, — contradiction singulière! — pour achever néanmoins de la « perfectionner », non pas précisément en la ramenant à ses origines, mais en la soumettant aux exigences de la logique et de la raison.

III

L'un des phénomènes les plus caractéristiques et les plus particuliers de l'histoire extérieure de la

langue au XVIIIe siècle, c'est la multiplication, et, d'année en année, pour ainsi dire, la croissante autorité des grammairiens. De fort honnêtes gens, qui ne font point métier d'écrire, et qu'aucun apprentissage n'a d'ailleurs préparés à la tâche qu'ils assument, « s'établissent » grammairiens et, du haut de leur judiciaire, s'érigent en arbitres souverains de la correction, de la pureté, de l'élégance du langage. Ils ne s'adressent point, comme les grammairiens de nos jours, aux enfants des écoles, ou, comme nos philologues, aux étudiants des universités, mais aux gens du monde, aux gens de lettres; et même ce sont ceux-ci qu'ils prétendent surtout régenter. Ils énoncent des règles auxquelles ils s'étonnent, ou plutôt ils s'indignent, que Racine, que Molière, que La Fontaine, que Pascal, que Bossuet ne se soient pas soumis. Ils décident que ces grands écrivains, en dépit de tout leur génie, « ne doivent être lus qu'avec précaution sous le rapport du langage ». Ils en donnent ce qu'ils appellent des preuves, et qui n'en sont que de leur présomption ou de leur outrecuidance. Cette phrase est trop longue, et ce tour est embarrassé! Des traces de négligence leur apparaissent dans *Andromaque* ou dans *Iphigénie*, et ils en découvrent de « galimatias » dans *Tartufe* ou dans *le Misanthrope*. Bossuet, dans ses *Oraisons funèbres*, a d'étranges familiarités, et Pascal, surtout en ses *Pensées*, de regrettables hardiesses. Et on les écoute! On les écoute et on les suit. Le fils même de Racine est gêné quand il essaie de défendre les vers de son père contre les critiques souvent ridicules de l'abbé d'Olivet; et Voltaire, hardi contre Pascal, est timide

aux observations de l'abbé Desfontaines. C'est bien pis quand, dans la seconde moitié du siècle, les grammairiens deviennent philosophes, que leurs chefs de file s'appellent Dumarsais, Condillac, Duclos, Marmontel, ou Thomas. Ils règnent alors sur la littérature. Et, le désordre de l'époque révolutionnaire aidant, ce sont eux qui achèvent de constituer le nouvel ordre grammatical, et ce style « pseudo-classique », dont le romantisme aura, de 1810 à 1830, tant de peine à se libérer.

Rendons d'ailleurs justice à leurs intentions, qui furent bonnes, et auxquelles il n'a manqué que de trouver de meilleurs moyens, et surtout des moyens plus intelligents, de se réaliser. Admirateurs sincères, et on pourrait dire passionnés, de ces grands écrivains qu'ils critiquent, leur critique n'est justement, du moins à l'origine, qu'un effet de leur admiration. Bien loin de méconnaître les qualités de Molière ou de Racine, ils n'en veulent à ces grands écrivains que des taches qu'on trouve encore en eux. Ils ne sont point parfaits! Mais quoi, se disent nos grammairiens, ne pourrait-on les rendre tels, rétrospectivement? et, par exemple, serait-il impossible de distinguer en eux leurs qualités d'avec leurs défauts, et de retenir les unes, qu'on imiterait, en rejetant les autres, qu'on éviterait? Les modèles seraient ainsi fixés dans une attitude éternelle! On chercherait, on trouverait, on dirait en quoi, comment, pour quelles raisons ils sont des modèles. Le respect qu'ils inspireraient ferait une barrière naturelle à la menaçante invasion du « néologisme ». Leurs exemples ne s'opposeraient pas moins à la « préciosité » renaissante, qu'aux progrès

quotidiens de la vulgarité. On verrait se multiplier les copies de leurs chefs-d'œuvre. Il y aurait des Massillon, qui seraient des Bossuet moins rudes, plus élégants, dont les accents, plus harmonieux, flatteraient plus agréablement les oreilles de Cour ; et Voltaire, à la ville, serait un Racine plus pathétique, plus « mondain », moins étranger aux choses qui ne sont pas de son art. On a relevé quelque part ce propos de Voltaire : « Ma mère, qui avait connu Despréaux, disait de lui que c'était un bon livre et un sot homme » ; les Boileau du XVIIIe siècle, plus avertis, ne seraient pas des sots. C'est même en quoi consisterait la supériorité du *Temple du Goût* sur *l'Art Poétique*. Mais ce serait la même tradition ; ce serait la même langue, maintenue dans sa fixité par le même corps de syntaxe ; ce serait donc aussi la même littérature ; et ce serait surtout, — car là est le grand point pour nos « grammairiens », — les mêmes raisons de propagation de cette langue et d'universalité de cette littérature.

Je crois avoir résumé, dans ces deux paragraphes, — et peut-être un peu éclairci, — ce qu'il y a de sujets mêlés dans le livre de M. François. En voici le titre complet : *La Grammaire du Purisme et l'Académie française au XVIIIe siècle. Introduction à l'étude des commentaires grammaticaux d'auteurs classiques*. Et, en effet, tout cela s'y trouve : la critique des « grammairiens puristes » ; d'exacts et curieux renseignements sur leurs rapports avec l'Académie française, dont plusieurs d'entre eux ont fait partie ; la détermination, si je puis ainsi dire, de la « liste des classiques français » ; de précieuses indications

sur la manière dont le XVIIIe siècle les a lus et commentés, ou commentés pour les mieux lire ; et enfin l'énumération, avec la discussion, des moyens qui ont procuré, par la modification de la syntaxe, la seule « transformation » que la langue ait subie au XVIIIe siècle. Ce sont ces moyens qu'il est intéressant d'examiner.

IV

On se rappelle la définition que Vaugelas avait donnée de l'usage, en le réduisant « à la façon de parler de la plus saine partie de la Cour, conformément à la façon d'écrire de la plus saine partie des auteurs du temps ». Sur quoi trois questions s'élevaient : « — 1° Qu'est-ce que la plus saine partie de la Cour ? — 2° Qu'est-ce que la plus saine partie des auteurs du temps ? — 3° Quels rapports doit-on établir entre *la façon de parler* de la Cour, et la *façon d'écrire* des auteurs ? » Vaugelas, — comme d'ailleurs avant lui Malherbe, et comme après eux la plupart de nos bons écrivains, jusqu'à La Bruyère, — avaient répondu à la dernière de ces trois questions, qui est logiquement la première, en subordonnant la langue écrite, et, ce sont les termes de M. François, « en la plaçant dans la dépendance absolue de la langue parlée ». Ils donnaient pour motif de cette décision qu'étant la première en date, la parole est aussi la première en dignité, puisque enfin elle est toujours « le modèle » que l'écriture se propose d'imiter. Les mots eux-mêmes l'indiquent : on n'écrit que pour se

faire « entendre »; c'est-à-dire pour atteindre, au moyen de l'écriture, un public plus étendu; pour lui mettre sous les yeux ce que l'éloignement, dans l'espace ou dans le temps, nous empêche de confier à son oreille. Et si peut-être on pourrait rapporter à l'observation de ce principe la tendance ou le caractère oratoire de la prose française au XVII[e] siècle, c'est ce que je n'examine point aujourd'hui. Je me borne à rappeler qu'il y a une prose française du XVII[e] siècle qui n'est pas du tout oratoire, et on la trouvera dans les *Maximes* de La Rochefoucauld ou dans les *Lettres* de Mme de Sévigné. Mais ce qui est bien certain, c'est que la maxime de Vaugelas a, pour ainsi dire, prolongé, jusque dans la prose oratoire de Bossuet. ce caractère de « familiarité » parlée, qui offense la délicatesse mondaine de Voltaire; et ce qui n'est pas douteux, c'est qu'elle nous rend compte, en nous en expliquant l'origine et l'objet, des « irrégularités » que les puristes nous signalent à l'envi non seulement dans les vers, mais dans la prose de Molière [1].

Citons à cet égard de justes et fines remarques de M. François : « Rien n'égale, nous dit-il, la satisfaction de Vaugelas lorsqu'il découvre « une belle et curieuse » exception aux règles qu'il s'efforce d'établir. Longtemps après lui les grammairiens célèbrent encore le charme de l'irrégularité en matière de langage. Le gallicisme, ce fils insoumis de la langue, leur inspire plus que de l'indulgence; ils ont pour lui toutes les faiblesses. » Et qu'est-ce que le gallicisme,

1. Voyez, dans la *Revue* du 15 décembre 1898, l'article sur *la Langue de Molière*.

sinon « une façon de parler » proprement et purement française, dont ni l'analogie, ni l'histoire, ni la raison ne rendent compte, qui ne se tire que de l'usage, qui est parce qu'elle est? et qu'en vain essaiera-t-on de proscrire, on n'y réussira toujours qu'incomplètement, parce qu'elle tient au fond ou au génie même de la langue. C'est au gallicisme que songeait Chapelain, quand il écrivait, sur une marge de son exemplaire des *Remarques* de Vaugelas, qu'en notre langue, « l'élégance consiste principalement à s'éloigner de la construction ordinaire et de la régularité grammaticale ». C'est au gallicisme que songeait l'abbé Tallemant, quand il écrivait, dans ses *Remarques et décisions* : « On ne peut mieux prouver que cette phrase est bonne qu'en faisant voir qu'elle aurait moins de grâce en la rendant plus grammaticale ». Et Dacier aussi y songeait quand il écrivait, en 1721, dans la préface de ses *Vies* de Plutarque : « Notre langue est surtout capricieuse en une chose; c'est qu'elle prend souvent plaisir à s'écarter de la règle, *et l'on peut dire que souvent rien n'est plus français que ce qui est irrégulier* ». C'est à M. François que j'emprunte ces deux dernières citations.

Mais, précisément, c'est ici, et à cette même époque, aux environs de 1720, que commence à s'échauffer la bile des grammairiens philosophes, et, au fait, dans toutes leurs diatribes contre la tyrannie « capricieuse et désordonnée de l'usage », ils n'en ont véritablement qu'à ce principe de la subordination de la langue écrite à la langue parlée. « *Autre chose est de parler ou d'écrire*, dit à ce propos l'abbé d'Olivet; car si l'on veut s'arrêter aux licences de la conversation,

c'est le vrai moyen d'estropier la langue à tout moment! » C'est, on le voit, la contradiction formelle du principe de Vaugelas. La contradiction n'est pas moins apparente dans cet autre passage : « Moins la grammaire autorisera d'exceptions, moins elle aura d'épines; et rien ne me paraît si capable que *des règles générales* de faire honneur à une langue savante et polie ». Et, de proche en proche, sous le couvert de ces observations, qu'on eût crues d'abord inoffensives, nous aboutissons, vers 1750, à cette conclusion, qui est de d'Alembert, dans le *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* : « Éclairée par une métaphysique fine et déliée, la grammaire démêle les nuances des idées, apprend à distinguer ces nuances par des signes différents, *donne des règles pour faire de ces signes l'usage le plus avantageux*, découvre souvent, par cet esprit philosophique qui remonte à la source de tout, les raisons du choix bizarre en apparence qui fait préférer un signe à un autre, *et ne laisse enfin à ce caprice national qu'on appelle l'Usage que ce qu'elle ne peut pas absolument lui ôter* ». Voilà pour le coup les griefs des grammairiens nettement exprimés : l'usage est « capricieux », et la grammaire d'une langue savante et polie doit être « rationnelle » ou du moins « raisonnable » ; l'usage est « national », et nous voulons une grammaire qui soit « universelle »; et, — d'Alembert ne le dit pas, mais d'autres le diront pour lui, et s'ils ne l'avaient pas dit, nous prendrions sur nous de le dire pour eux, — l'usage est « aristocratique », puisqu'on l'a défini jusqu'à eux par sa « conformité avec la façon de parler de la plus saine partie de la Cour ». Capricieux, national, et

aristocratique, c'en était plus qu'il ne fallait pour condamner la doctrine de l'usage; et, en effet, la substitution d'une autre doctrine à la doctrine de l'usage est le premier trait de la « transformation de la langue » au XVIIIe siècle.

J'ai tâché d'expliquer ailleurs, dans une étude sur *Vaugelas et la doctrine de l'usage*[1], ce que c'était, dans l'esprit de Vaugelas, que « la plus saine partie de la Cour », et je crois avoir montré que ce n'était pas « le courtisan », — dans le sens qu'aussi bien ce mot lui-même n'a décidément pris que depuis Vaugelas et après Louis XIV, — mais le rapprochement et la réunion de ce qu'un grand pays, à un moment donné de son histoire, peut compter de « mérites » en tout genre, militaires, prélats, diplomates, magistrats, administrateurs, hommes de lettres, grandes dames! Et, en effet, comment une telle réunion n'aurait-elle pas une tout autre expérience des réalités de la vie que le bon pédant qui n'a jamais, pour ainsi dire, mis le nez hors de son cabinet, ou du cabaret du *Mouton Blanc*? Et comment cette expérience, en s'efforçant de s'exprimer, n'aurait-elle pas enrichi la langue des mots, des locutions et des tours les plus appropriés à la nature, à la diversité, à la complexité de son objet? C'est par la Cour, ainsi définie, que les termes techniques de la guerre, de l'administration, de la politique sont entrés dans l'usage de la langue. Mais, après cela, je ne fais aucune difficulté de reconnaître que, de Vaugelas à l'abbé d'Olivet, la Cour avait changé; qu'elle était fort éloignée d'être, aux environs de 1750,

1. Voyez *Études critiques*, 7e série.

la réunion des mérites en tout genre; que, la plupart des courtisans « ne s'exerçant que sur des matières frivoles », — l'observation est d'Helvétius, — leur juridiction sur la langue avait perdu son principal titre; et que, par conséquent, quel qu'il fût, l'usage de « la plus saine partie de la Cour », qui n'en était plus alors que la moins corrompue, ne pouvait servir de modèle ni de règle à la bonne « façon de parler » ou « d'écrire ». C'était la Ville, désormais, et les Salons qui exerçaient ou qui prétendaient représenter, en matière de langue, l'autorité de l'usage.

Il ne restait donc plus, pour les contrepeser, — c'est un beau mot, que Pascal préférait à contre-balancer, — que « la plus saine partie des auteurs ». Sur quoi, naturellement, la discussion se rouvrait de plus belle, car, qui sont ces « bons auteurs »? ces « auteurs sains »? ceux dont les écrits pourront servir à la fois de modèles à leurs imitateurs, et de fondement ou de point d'appui aux règles de la grammaire? On trouvera sur cette question d'intéressants détails dans le livre de M. François; et il y en avait quelques-uns dans le livre de M. Gohin. Mais nous serions entraînés trop loin si nous voulions les suivre, et il nous suffira de constater que le travail des grammairiens sur cet article aboutit finalement à tirer de pair trois écrivains qui sont Bossuet, Racine et Boileau. Encore les grammairiens ne semblent-ils connaître de Boileau que le Boileau « noble », si je puis ainsi dire, le Boileau de *l'Art Poétique* et celui de ses *Épitres* les plus compassées, non le Boileau des *Satires* ou le Boileau du *Lutrin*, qui sont un Boileau « réaliste »; et, de Bossuet, les *Ser-*

mons leur sont naturellement inconnus, — puisqu'ils ne paraîtront qu'en 1772, pour permettre à La Harpe de les déclarer « médiocres »; — mais nos grammairiens ne paraissent avoir lu ni les *Élévations*, ni *l'Histoire des Variations*, ni les *Avertissements aux Protestants*, et Bossuet n'est pour eux que l'orateur des *Oraisons funèbres* et du *Discours sur l'Histoire universelle*. Le *Discours sur l'Histoire universelle*, les *Oraisons funèbres*, — quatre *Oraisons funèbres*, car, des six, encore fait-on mine d'en excepter deux; — *l'Art Poétique*, les *Épitres*, et neuf tragédies de Racine, car on retranche l'*Alexandre* et *la Thébaïde*, telle est donc la base étroite sur laquelle s'élève l'édifice grammatical du XVIIIe siècle. Il n'est pas encore tout à fait renversé.

Certes, on le pense bien, ce n'est pas nous qui nous plaindrons que l'on fasse à Bossuet et à Racine, ou même à Boileau, la place trop large dans l'histoire de la langue française! nous en laisserons le soin à M. Salomon Reinach. Mais, d'un autre côté, nous ne pouvons nous empêcher de déplorer une conséquence au moins de ce fâcheux exclusivisme, si rien n'a contribué davantage à répandre dans les esprits, et, depuis cent cinquante ans, à fortifier les idées très fausses que l'on se forme de la littérature, et même de la langue française du XVIIe siècle. Je ne donne point ici de rangs ni n'exprime de préférences! Mais enfin, comme historien de la littérature, je ne puis oublier que le siècle de Bossuet est aussi le siècle de Pascal, de Nicole, de Malebranche, de Bayle, de Descartes et d'Arnauld, dont ni la langue ni le style, qui d'ailleurs ne se ressemblent guère entre eux, ne sont le style ou la langue des *Oraisons funèbres*; et,

s'il y a Racine, je ne puis oublier qu'il y a Saint-Amant, il y a Scarron, il y a Cyrano de Bergerac, il y a d'Assouci, il y a Dancourt, il y a Dufresny. Pouvons-nous les supprimer? Pouvons-nous supprimer Le Sage et Mme de Sévigné? Retz et La Rochefoucauld? Pellisson? Mlle de Scudéri? Regnard et Quinault? La Fontaine et Molière? Bourdaloue? La Bruyère et Fénelon? J'allais oublier *la Princesse de Clèves* et les *Contes des Fées*; Bouhours et Fontenelle; les *Mémoires de Grammont* et les traductions de Mme Dacier. Et encore je ne remonte guère au delà de 1650! Si je remontais au delà de 1650, l'énumération ne finirait jamais. Je l'ai dit bien souvent, mais je veux le redire encore : nous ne connaissons pas notre littérature du XVIIe siècle. Elles est plus riche, infiniment; et combien plus diverse qu'on ne l'enseigne! Dans une *Histoire de la Littérature française classique* que j'ai entrepris d'écrire, — et peut-être, même en la réduisant, comme j'ai fait, aux trois siècles classiques, est-ce un dessein qui passe aujourd'hui les forces d'un seul homme, — je n'aurai besoin que d'un volume pour la période qui s'étend de 1515 à 1595, et d'un volume pour celle qui va de 1720 à 1830; mais il m'en faudra trois de 1595 à 1720; et les proportions ne seront que tout juste observées. Ce sont les grammairiens du XVIIe siècle qui les ont renversées. Et c'est pourquoi, vers la fin du siècle, rien n'est plus amusant que de les entendre se plaindre du tort qu'ils se sont fait. « Où en serions-nous, s'écrie Marmontel, si l'écrivain même le plus élégant ne devait rien dire comme le peuple »; et encore : « Par quelle vanité voulons-nous que dans notre langue, tout ce qui est à l'usage du peuple contracte un carac-

tère de bassesse ou de vileté? » Tu l'as voulu, George Dandin! Ils étaient nombreux, au XVIIe siècle, ceux que n'effarouchaient pas les mots ou les termes de l'usage populaire. Mais cet usage, vous avez décidé qu'il fallait lui enlever tout ce que l'on pourrait lui enlever, et, de tant de monuments de la littérature et de la langue, ayant résolu de ne retenir que neuf tragédies, quatre *Oraisons funèbres*, et un poème didactique, c'est vous, c'est bien vous, grammairiens et philosophes de l'*Encyclopédie*, qui avez établi la loi contre laquelle vous feignez de vous révolter.

C'est la seconde étape de la « transformation de la langue ». Il y a désormais des auteurs, pour ainsi parler, « canoniques », et en dehors desquels il peut bien y avoir de spirituels ou d'éloquents écrivains, mais point de « maîtres », ni donc de vrais classiques. Remarquez que la théorie n'a rien d'insoutenable en soi, et sans doute c'est ce qui explique la contradiction. En fait, et dans l'histoire des littératures anciennes, par exemple, grecque ou latine, il y a des auteurs qui ont « mieux écrit » que d'autres, plus correctement, plus purement, avec un sens plus « national » du génie de la langue : il se peut donc aussi qu'il y en ait, et il doit même y en avoir en français. L'erreur des grammairiens du XVIIIe siècle n'est que de les avoir cherchés, et de ne les avoir reconnus que dans un ou deux genres. Racine écrit-il « mieux » que Molière? c'est une question qu'à peine pouvons-nous nous poser, puisque Racine a fait des « tragédies », et Molière des « comédies ». Ils écrivent tous les deux dans des genres différents, et ce serait s'ils écrivaient de la « même manière », que l'un des deux écrirait mal. La

langue de Racine est noble, parce qu'il traite de sentiments « nobles » ou réputés tels, et la langue de Molière est familière, parce que les sujets qu'il traite sont « familiers ». Si donc nous demandons à quelqu'un des « règles de la langue », les demanderons-nous à Bossuet, ou à Mme de Sévigné? Il faudra voir! Nous les demanderons à Mme de Sévigné, s'il s'agit d'écrire une « lettre familière »; mais nous ne les demanderons à Bossuet que s'il s'agit : 1° de prononcer une *Oraison funèbre*; 2° si cette *Oraison funèbre* est celle d'une « personne souveraine » ou au moins « d'un grand de ce monde »; et 3° si nous sommes prêtre. Ces observations paraîtront au lecteur, et à bon droit, la banalité même et la naïveté. Car tout cela est évident, d'une évidence qui éclate aux yeux des moins avertis! Ni le style ni la langue de la tragédie ne sont ceux de la comédie, et on n'apprend pas à « conter » dans l'*Oraison funèbre d'Henriette d'Angleterre*! Mais il faut pourtant que cela ne soit pas si clair, puisque les grammairiens du XVIII[e] siècle ont cru et enseigné le contraire. Avec leur dédain de « la langue parlée » et leur superstition pour deux ou trois modèles, ils ont établi les règles de la grammaire au-dessus des exigences des genres, du génie des écrivains, et des conseils du plus simple bon sens.

Il n'y avait plus qu'à justifier le choix de ces modèles; car, au fait, pourquoi Racine et Bossuet plutôt que d'autres, dont la réputation, comme celle de Fénelon ou de Corneille, avait au moins égalé la leur? C'était la question qu'il était difficile que l'on ne posât pas aux grammairiens, et qu'ils se posaient

à eux-mêmes. Ils ne pouvaient plus alléguer la conformité avec l'usage, puisqu'il s'agissait, au moyen du choix des modèles, de la restreindre, ou même de l'abolir; ni la ressemblance de l'œuvre écrite avec « la langue parlée », puisque cette ressemblance était l'unique ou le principal défaut des modèles. Ils ne pouvaient pas davantage invoquer la tradition, puisqu'il s'agissait précisément de l'établir! Et, s'ils s'avisaient enfin d'en appeler aux grammairiens leurs prédécesseurs, cela était trop ridicule de vouloir déterminer la « canonicité » des classiques, à l'aide et par le moyen d' « une sorte d'extrait des *Remarques* de Vaugelas, de celles de l'Académie et de Th. Corneille sur Vaugelas, et de celles de Bouhours, Ménage, Andry de Boisregard, Bellegarde et Gamache! » Les belles autorités! et qu'en vérité ce Gamache avait donc de grâce à relever des « incorrections » ou de vrais « solécismes » dans *les Empires*, je suppose, ou dans *Iphigénie*! Cependant, et M. François a raison d'en faire la remarque, « c'est par là surtout, — par Bellegarde et par Boisregard, — que les grammairiens du XVIIIe siècle restent en contact avec la langue de la belle époque, mais cette langue est la langue des puristes, et non celle des chefs-d'œuvre, ce qui n'est pas tout à fait la même chose ». Mais, à défaut de tout cela, tradition, usage, autorités, nos grammairiens ont une ressource et un recours suprême : c'est la « raison », la « raison raisonnante », la « raison encyclopédique ». Les vrais classiques, les seuls, seront ceux dont la façon d'écrire sera trouvée le plus conforme aux décisions de la raison; et ainsi va s'achever la « transformation de la langue », par

l'avènement et sous l'influence de ce pouvoir nouveau. C'est la dernière et troisième étape. Vaugelas, lui, avait écrit : « Ceux-là se trompent lourdement, et pèchent contre le premier principe des langues, qui veulent raisonner sur la nôtre et qui condamnent beaucoup de façons de parler... *parce qu'elles sont contre la raison* [1] ».

Donnons un exemple de cette application de la raison, telle que les grammairiens l'entendent, aux choses de la langue. On connaît ces vers de Malherbe :

La mort a des rigueurs à nulle autre pareilles,
On a beau la prier,
La cruelle qu'elle est se bouche les oreilles,
Et nous laisse crier.

Le pauvre, en sa cabane où le chaume le couvre,
Est sujet à ses lois ;
Et la garde qui veille aux barrières du Louvre
N'en défend pas les rois.

Voici quelques observations de Gamache sur ce sujet : « Que le poète, sur le fondement qu'il personnifie la Mort, affecte de paraître surpris qu'un prince ne puisse se défendre contre elle, secouru par ceux qui veillent à sa garde, c'est assurément nous marquer qu'il a des idées fort singulières... Quand

1. Dans cet ordre d'idées, Vaugelas va si loin que, « contrairement à la raison », et même à l'étymologie, il ne craint pas de déclarer qu'on doit dire *Péril Éminent*, et non *Péril Imminent*, parce que tout le monde le dit, et que « l'erreur n'est pardonnable à qui que ce soit de vouloir, en matières de langues vivantes, s'opiniâtrer pour la raison contre l'usage ».

C'est d'ailleurs ainsi que de nos jours l'usage est presque consacré de dire *Émérite* pour *Distingué* ; il s'établit, en ce moment même, de dire *Fruste* pour *Mal dégrossi* ; et nous le verrons sans doute se répandre de dire *Compendieusement* pour *Interminablement*.

Malherbe n'exprimerait dans ses vers aucun mouvement de surprise, son assertion n'en serait pas moins vicieuse. *On ne peut, sans tomber dans la puérilité, affirmer sérieusement ce qu'il serait ridicule de révoquer en doute* ». C'est ce qui s'appelle « raisonner »! Il est vrai que Condillac, — à qui j'emprunte la citation [*Traité de l'art d'écrire*, Livre II, ch. 13], car j'avoue n'avoir point lu Gamache, — trouve que « cette critique n'est pas fondée ». Rivalité de grammairiens! Mais, en revanche, lui, ce qu'il critique, c'est le vers :

Le pauvre en sa cabane où le chaume le couvre.

« Car, dit-il, quel est l'objet de Malherbe? C'est de démontrer que rien ne résiste à la mort. *Or c'est à quoi le toit de chaume est tout à fait inutile.* » Et plus loin, après les avoir combattues, s'associant décidément aux critiques de Gamache, mais pour d'autres motifs : « Les quatre premiers vers de Malherbe sont mauvais, nous dit-il. *Les expressions n'en sont pas nobles*; elles sont même fausses; car « se boucher les oreilles » est l'action d'un caractère qui craindrait de se laisser toucher. » On n'oubliera pas d'ailleurs que de tous ces grammairiens, Condillac est de beaucoup le plus intelligent, et, à vrai dire, le seul dont l'analyse ait pénétré un peu avant dans le mystère de l'*Art de penser* et *d'écrire*.

Mais on conçoit aisément ce que la langue générale du XVIIIe siècle est devenue en de telles conditions, sous l'action de cette critique plus restrictive que « rationnelle »; et, de fait, à ce moment de la transformation, les contradictions se concilient; les livres

de M. Gohin et de M. François ne s'opposent plus, ils se rejoignent; et la nature de la transformation, si nous ne l'avions pas aperçue, se déclare. L'usage et la tradition ne formant plus barrière, le champ s'ouvre au néologisme, dont l'introduction dans le vocabulaire est devenue, pour une langue désormais *fixée*, le seul témoignage de sa vitalité subsistante. La langue n'est pas morte, puisqu'elle continue, tout au moins, de s'accroître! Mais, en même temps, on tombe d'accord de la *fixité* d'une syntaxe, pas encore tout à fait achevée, que la logique et la raison vont se charger de simplifier, précisément en vue de l'immobiliser. Car « la raison » approuve également deux choses : la création de mots nouveaux pour exprimer des idées nouvelles, sous la seule condition que ces mots soient « rationnellement » composés : *Capucinade* de *capucin*, *Baladinage* de *baladin*; *Emmagasinement* d'*emmagasiner*, *Protègement* de *protéger*, etc., et, d'un autre côté, elle approuve la fixation de la syntaxe par élimination de toutes les « façons de parler » qui ne seront pas démontrées être conformes à la logique. De telle sorte que, tandis que, d'une part, — et notamment au cours de la période révolutionnaire, — l'invasion du néologisme semble absolument dénaturer le caractère de la langue, le mouvement n'agit cependant qu'à la surface, et, grâce à la fixation de la syntaxe, la langue, en réalité, s'immobilise. Sa « transformation » consiste à s'interdire les moyens de se « transformer ». Son idéal, conformément à ce que Condillac appelle le principe de « la plus grande liaison des idées », devient de « réduire un ouvrage au plus petit nombre de cha-

pitres, les chapitres au plus petit nombre d'articles, les articles au plus petit nombre de phrases, et les phrases au plus petit nombre de mots ». En conséquence de quoi tout le monde écrira de la même manière! Quand on lira du Marmontel, on pourra croire qu'on lit du La Harpe; on pourra croire qu'on lit du Marmontel quand on lira du Morellet; et, au fait, on lira du Morellet quand on lira du Ginguené. C'est maintenant de la profondeur, et de quelques conséquences de cette transformation que nous voudrions dire quelques mots.

V

Il ne semble pas que la transformation ait été très profonde; — et je conviens qu'à ce propos nous devrions peut-être, et avant tout, essayer de dire comment et par quels moyens on mesure la profondeur de la transformation d'une langue. C'est même la réponse que M. Gohin pourrait opposer aux objections que nous lui avons faites sur le titre de son livre : *Les Transformations de la Langue française pendant la deuxième moitié du XVIIIe siècle*. Et, en effet, la transformation la plus profonde étant celle qui, d'une langue, en dégage une autre, le français, par exemple, ou l'italien du latin, ne pourrait-on pas dire que la plus superficielle est celle qui, par une longue accumulation de variations du vocabulaire, en modifie la physionomie? Le vocabulaire de Bossuet n'est pas celui de Rabelais, et le vocabulaire de Voltaire n'est pas celui de Bossuet. On voit d'ailleurs,

par cet exemple même, que la transformation a sans doute été plus profonde de Rabelais à Bossuet que de Bossuet à Voltaire. Mais la vérité est, d'autre part, que si ces nuances sont faciles à sentir, elles sont moins faciles, ou plutôt elles sont extrêmement délicates à préciser, et même à définir. A distance, et en gros, les transformations sont certaines! Mais en quoi elles ont consisté, c'est ce qu'il est toujours un peu hasardeux de vouloir dire; et quand on veut bien y réfléchir, il y en a d'assez bonnes raisons, dont les grammairiens, en général, et les historiens de la langue ne tiennent pas assez de compte, parce que, disent-ils, elles sont littéraires; — et la littérature n'est pas leur affaire, à eux qui ne sont brevetés que de grammaire et de philologie.

Il y a, en premier lieu, la solidarité nécessaire de la forme et du fond, de l'expression et de la pensée. Nous trouvons, à tort ou à raison, que Marmontel et Ginguené n'écrivent pas la même langue, et que, celle qu'ils écrivent, ils ne l'écrivent pas aussi bien que Fontenelle et que Mme de Staal Delaunay : c'est peut-être et tout simplement qu'ils ne pensent pas aussi bien, je veux dire aussi finement, et ingénieusement. La langue elle-même n'a point changé, mais ce sont différents écrivains qui ne la manient pas avec la même aisance. Les *Remarques* de Voltaire sur les *Pensées* de Pascal ne sont assurément pas du même style que les *Pensées* : cela tient-il à la langue, ou à la qualité de la pensée même de Pascal et de Voltaire? C'est encore ce qu'il n'est pas très aisé de déterminer. Il ne l'est pas non plus de distinguer, dans une page de La Motte ou de Marivaux, si d'ail-

leurs on trouve qu'elle diffère d'une page de Voiture, ce qui est proprement de la « langue » de l'un et de l'autre écrivain, et ce qui peut-être ne dépend que des changements survenus dans la manière générale de penser, entre 1650 et 1720. Ce n'est guère plus d'un demi-siècle, soixante-dix ans seulement, mais, dans ces soixante-dix ans, que de choses se sont passées! Et enfin, dans toutes les langues, si le grand écrivain n'est pas précisément celui qui a écrit « mieux » qu'un autre, mais celui qui a écrit d'une manière originale, et par conséquent unique, quoi de plus difficile que de démêler dans sa « langue » ce qui est de l'évolution naturelle de la langue générale, et ce qui n'appartient qu'à lui, Pascal ou Bossuet, Corneille ou Racine, Molière ou La Fontaine, Mme de Sévigné ou Saint-Simon? M. Ferdinand Brunot, à qui sont dédiés les deux livres de M. Gohin et de M. François, et de qui j'ai sous les yeux, en ce moment même, le premier volume d'une remarquable *Histoire de la Langue française*[1], la seule d'ailleurs que nous possédions, ne manquera certainement pas, dans les suivants, de rencontrer, chemin faisant, ces difficultés, qui sont grandes; — et de nous en donner la solution.

En attendant, je le répète, il ne semble pas que la transformation de la langue au XVIII[e] siècle, par rapport à la langue du siècle précédent, ait été très profonde. Elle aurait pu l'être! Si les écrivains avaient docilement suivi les grammairiens et les philosophes, il se pourrait que la langue générale,

1. Armand Colin, éditeur.

renonçant décidément à toute intention d'art, fût devenue un système d'algèbre; et de fait, elle l'est devenue en quelque mesure. C'est ce que M. Gohin exprime en disant que « la plupart des écrivains du XVIII[e] siècle ont méconnu les ressources que le style figuré offre au talent de l'écrivain ». Je voudrais qu'il eût ajouté que ce « style figuré », c'est le style naturel, je veux dire celui que nous employons naturellement, puisque enfin nous ne parlons que par métaphores; et, avec cela, si M. Gohin eût rappelé, quoique souvent cité, le mot de Dumarsais sur les *tropes*, dont il se fait en un jour, assurait-il, une plus grande consommation sur le carreau des Halles qu'à l'Académie dans toute l'année, nous serions à peu près d'accord.

Mais les écrivains ont résisté aux grammairiens! « Je sais, disait déjà Rousseau dans une note de son *Discours sur les Sciences et les Arts*, que la première règle de tous nos écrivains est d'écrire correctement et, comme ils disent, de parler français : c'est qu'ils ont des prétentions et qu'ils veulent passer pour avoir de la correction et de l'élégance. Ma première règle à moi, qui ne me soucie nullement de ce qu'on pensera de mon style, — Rousseau se moque de nous quand il s'exprime ainsi! — est de me faire entendre : toutes les fois *qu'à l'aide de dix solécismes*, je pourrai m'exprimer plus fortement ou plus clairement, je ne balancerai jamais; pourvu que je sois bien compris des Philosophes, je laisse volontiers les Puristes courir après les mots[1] ». Il n'était pas alors

1. Ce Rousseau fait tant d'affaires, à propos de tout et de rien, et il a parfois des titres si longs qu'on ne peut les faire

brouillé avec les Philosophes. Il écrivait vingt ans plus tard, dans le préambule de ses *Confessions* : « Si je veux faire un ouvrage écrit avec soin, comme les autres, je me farderai... Je prends donc mon parti sur le style comme sur les choses. Je ne m'attacherai point à le rendre uniforme, j'aurai toujours celui qui me viendra ; j'en changerai selon mon humeur, sans scrupule ; je dirai chaque chose comme je la sens, comme je la vois, sans recherche, sans m'embarrasser de la bigarrure... mon style inégal et naturel, tantôt rapide et tantôt diffus, tantôt grave et tantôt gai, tantôt sage et tantôt fou, fera lui-même partie de mon histoire [1] ». Dirons-nous là-dessus qu'au « style apprêté qui masque les choses, Rousseau préfère un style franc et sincère?... » Nous le dirons, si M. Gohin le veut et pour lui faire plaisir, en nous bornant à lui rappeler que V. Cousin, qui s'y connaissait, en artifices de langage, voyait justement, lui, dans le style de Rousseau, le modèle d'un style « fardé ». Mais nous ferons observer que, contre les grammairiens qui veulent enchaîner l'écrivain sous la contrainte de leurs règles, ce que Rousseau revendique, c'est la liberté qui était avant eux celle de l'écrivain. Ne le dit-il pas textuellement, dans son *Émile*, — et c'est à M. François maintenant que

entrer commodément dans une phrase. Le passage que nous citons, après M. Gohin, est tiré de la note 3 des six pages intitulées : de la *Lettre de Jean-Jacques Rousseau sur une nouvelle réfutation de son Discours par un académicien de Dijon*.

1. On ne cherchera pas ce préambule dans les éditions usuelles des *Confessions*. Il n'a paru pour la première fois qu'en 1850, dans la *Revue Suisse*, d'après le manuscrit de la bibliothèque de Neuchâtel.

j'emprunte la citation : — « qu'il ne connaît d'autres règles pour bien écrire que les ouvrages qui sont bien écrits? » En réalité, la distinction dont il refuse expressément de tenir compte, c'est celle qu'on a établie depuis peu entre la « langue écrite » et la « langue parlée ». Contre les Gamache et les d'Olivet, les Bellegarde et les d'Açarq, il prétend, lui, qu'elles ne sont qu'une, ou, si elles sont deux, il estime, avec Vaugelas, que c'est la parole qui doit régir l'écriture. Et je ne sais d'ailleurs si c'est pour cela qu'il ressuscite, en quelque sorte, la tradition de la langue oratoire du siècle précédent, mais c'est par lui, et avec lui, c'est grâce à sa résistance aux prétentions des grammairiens que la langue n'est pas devenue, entre 1760 et 1780, l'inesthétique algèbre qu'on eût pu redouter. On sait qu'il a été suivi de près par Bernardin de Saint-Pierre; et, à son tour, l'auteur des *Etudes de la nature* par celui d'*Atala*.

Il n est que juste, après cela, d'ajouter que cet appauvrissement, et on dirait mieux encore ce dessèchement de la langue, n'a pas été sans quelque compensation. La meilleure langue du XVIIe siècle, — celle de Bossuet et celle de Pascal, celle de Molière et celle de Mme de Sévigné, — est quelquefois, si je l'ose dire, un peu obscure à l'œil, et, quelquefois, pour la bien entendre, c'est à haute voix qu'il faut lire leur phrase, et l'accentuer. Cela ne tient pas du tout à la longueur de la phrase. La phrase de Pascal n'est pas longue lorsqu'il écrit que : « Le froid est agréable pour se chauffer »; et il se peut que d'abord on n'entende pas ce que Pascal veut dire, quoiqu'il soit court. Un grammairien aimerait certainement mieux

qu'il eût dit : « S'il est agréable de se chauffer, c'est un plaisir que nous ne connaîtrions pas, sans le froid, dont nous nous plaignons » ; ou encore : « Le plaisir que nous éprouvons à nous chauffer ne serait pas un plaisir, si nous n'avions souffert du froid ». Ce serait plus long et plus clair. Je ne trouve donc pas mauvais qu'à cette manière abréviative, elliptique, et nerveuse de parler, nos grammairiens, sans la condamner, aient essayé d'en substituer une autre plus analytique [1]. Et, en effet, là est le bénéfice de la transformation qui s'est opérée dans la langue au XVIIIe siècle : la langue française est devenue plus claire, j'entends toujours pour l'œil, — et pour l'étranger, qui, naturellement, la lit plus qu'il ne la parle. D'où il résulte encore que si, depuis Ronsard et du Bellay, la langue française, dans son effort vers sa perfection, a surtout affecté la gloire de l' « universalité », les grammairiens du XVIIIe siècle n'ont pas contribué médiocrement à la lui assurer. Car, en essayant d'en faire la langue de la « raison », ils lui ont donné, avec la clarté qui la distingue, ce caractère d'*impersonnalité* ou d'*internationalisme*, qui est par définition celui des conceptions rationnelles ou raisonnables, et qui devait faire la fortune du système métrique, par exemple, ou de la nomenclature chimique. Tel est le sens de la formule célèbre que « les sciences ne sont que des langues bien faites » ; et si l'on disait, en la renversant, que « les langues bien faites participent du caractère des sciences », on

1. Considérez encore cette ellipse hardie : « Le silence est la plus grande des persécutions » c'est-à-dire : « Le silence [qu'on nous impose] ou [qu'on nous oblige à garder].

aurait assez bien rendu ce que nous voulons dire.

C'est ce que nous reconnaîtrons donc, si nous sommes justes envers les grammairiens du XVIII[e] siècle : la clarté proverbiale de la langue française est en partie leur œuvre ; et si l'on récrivait le *Discours* de Rivarol sur l'*Universalité de la Langue française*, c'est l'influence des grammairiens qu'il y faudrait mettre au premier rang. Ils peuvent encore se glorifier, au moment même où j'achève d'écrire ces pages, de l'article XV du traité russo-japonais : « Le présent traité sera signé — on a voulu dire « rédigé » — en double, en français et en anglais. Les textes en seront absolument conformes ; *mais, en cas de contestation dans l'interprétation, le texte français fera foi.* » On remarquera que c'est en vue du même objet, et comme un moyen de contribuer à la propagation de la langue française, que nos philologues, — héritiers naturels, quoique souvent ingrats, des Gamache et des Bellegarde, — nous proposent aujourd'hui de « réformer » notre orthographe.

Ce que j'en dis n'est pas une manière d'en revenir à la question de la réforme de l'orthographe, et pour le moment, nous la laisserons sommeiller. Mais une double observation que je ne puis m'empêcher de faire, c'est qu'il n'est pas prouvé que l' « universalité » d'une langue soit en quelque sorte la mesure de sa perfection ; et, ce qui l'est encore moins, c'est que l'on doive sacrifier systématiquement toutes les autres qualités d'une langue à la poursuite et à la réalisation de cette « universalité ». Une langue est sans doute un moyen d'échange ou de communication des idées, et là même est sa fonction première, mais cette fonction

n'est pas la seule, — si ce n'est en mandingue ou en bambara; — et nos langues littéraires, avec le temps, sont devenues quelque chose de plus. Une langue est aussi une « œuvre d'art » ou, — pour ôter toute équivoque en modifiant l'expression, — une langue est un « moyen d'art »; une langue est encore l'expression de ce qu'on appelle un « génie national »; et une langue est enfin, dans une certaine mesure, avec ses défauts, ses verrues ou ses difformités, la créature, pour ainsi parler, de sa propre histoire, qu'elle ne saurait impunément renier. On reprochait au Père Bouhours d'avoir comparé dans ses écrits les langues « à tout les arts, à tous les artisans, cinq fois aux rivières, et plus de dix fois aux femmes et aux filles ». Nous n'en comparerons la diversité et la vie qu'à celles des individus; et nous dirons que, si tous les hommes se ressemblaient à eux-mêmes, depuis le jour de leur naissance jusqu'à celui de leur mort, la vie, en vérité, ne vaudrait pas la peine d'être vécue; mais elle ne serait pas tenable, et nous ne songerions qu'à nous en évader si, d'un bout du monde à l'autre bout, tous les hommes se ressemblaient entre eux. C'est pourquoi je ne sais s'il faut souhaiter l'établissement d'une langue « universelle », au sens le plus étendu du mot; et, dans un sens plus restreint, je ne vois pas ce qu'une langue donnée, le français ou l'anglais, par exemple, gagnerait au sacrifice de ses traditions pour affecter la gloire, assez vaine, de se rendre universelle. Telle fut pourtant l'erreur des grammairiens du XVIIIe siècle. Et, après cela, si l'erreur n'a pas eu de plus fâcheuses conséquences, c'est que, comme nous l'avons dit, l'action

des grammairiens a été contrariée par la résistance des écrivains, et que, dans la première moitié du siècle qui vient de finir, une partie de leur œuvre a été détruite ou du moins combattue par le romantisme.

Aussi bien n'est-ce là qu'un cas particulier d'une question plus générale, et l'aspect philologique, si j'osais ainsi dire, de la lutte éternelle entre la « tradition » et le « progrès ». Il faut que les langues « évoluent »; et, sans doute, il ne viendrait à l'idée de personne aujourd'hui de vouloir les « fixer ». Mais si leur évolution dépend en partie de quelques causes profondes, qui échappent à l'action de notre volonté, par la bonne raison qu'elles sont ignorées de notre intelligence, elle dépend aussi, pour une partie, de causes qui sont en notre pouvoir. Les transformations de la langue française, depuis qu'il existe une « littérature française », en sont la preuve. Or, depuis Ronsard jusqu'à Victor Hugo, tandis que ces « transformations », en tant que voulues, l'ont presque toutes été par les écrivains, et, presque toutes, ont eu pour objet, sans toucher aux qualités natives de la langue, de la rendre non pas du tout plus universelle ou plus logique, ni même plus claire, mais plus souple à l'expression d'une pensée plus complexe ou à l'imitation plus fidèle de la réalité, et d'en augmenter ainsi la valeur d'art, c'est de quoi n'ont eu cure les grammairiens du XVIIIe siècle, ni les écrivains qui les en ont crus; et ils ont bien pu se vanter qu'ils l'envisageaient sous l'aspect de l'universalité, mais, à vrai dire, ils ne l'ont transformée que dans le sens de l'utilité. C'est pourquoi la révolte contre eux a été « universelle », elle aussi, et pour le

moment ils ont perdu la bataille! Mais ne nous flattons pas de l'avoir gagnée définitivement. Il existe un *Comité des Monuments historiques*, et de très honnêtes gens ont formé un *Comité pour la protection des Paysages!* Nous verrons un peu ce qu'ils feront, je veux dire ce qu'ils pourront, quand il s'agira de « multiplier le trafic », en faisant passer une ligne de chemin de fer par le travers d'un beau paysage, ou quand une grande ville se plaindra qu'elle étouffe dans son « enceinte historique ». Je ne lis pas non plus un récit de voyage aux États-Unis sans y trouver un chapitre sur *l'Uniformité des villes américaines.* Les Américains n'en continuent pas moins de les construire *more geometrico*, et, nous, dans nos capitales, nous commençons à les imiter, pour des raisons d'hygiène, quand ce n'est pas pour des raisons de finances. Nous vivons dans un temps où les oreilles des hommes n'entendent qu'à ces raisons pratiques d'utilité prochaine, et de rendement certain. Ne doutons donc pas que l'on veuille de plus en plus rendre les langues « universelles », en les rendant « rationnelles », et notamment la langue française. On a tâché de montrer, dans les pages qui précèdent, l'origine et l'intention première de cette « transformation », et on a tâché de montrer quels en étaient les dangers. S'il y a quelques moyens de les éviter, je n'en connais pas de meilleur que de résister aux prétentions des grammairiens; de les obliger à se contenir dans leur rôle de greffiers de l'usage, et de maintenir aux seuls écrivains un droit qui n'appartient qu'à eux sur l'évolution de la langue.

15 novembre 1905.

JOSEPH DE MAISTRE ET SON LIVRE *DU PAPE*[1]

« Il pourra paraître surprenant qu'un homme du monde s'attribue le droit de traiter des questions qui, jusqu'à nos jours, ont semblé exclusivement dévolues au zèle et à la science de l'ordre sacerdotal. J'espère néanmoins qu'après avoir pesé les raisons qui m'ont jeté dans cette lice honorable, tout lecteur de bonne volonté les approuvera dans sa conscience, et m'absoudra de toute tache d'usurpation. » Ce sont les premiers mots du *Discours Préliminaire* que Joseph de Maistre a mis en tête de son livre *Du Pape*, et, dans le temps où nous sommes, au moment qu'on discute jusque dans les journaux, le droit des laïques à intervenir dans les questions religieuses, c'est assez dire, sans qu'il soit besoin d'y appuyer, l'intérêt et l' « opportunité » du volume que nous offre M. C. Latreille sur *Joseph de Maistre et la Papauté*. Nous avons au surplus un autre motif d'en parler. On a beaucoup écrit déjà sur Joseph de Maistre, et

1. *Joseph de Maistre et la Papauté*, par M. C. Latreille. 1 vol. in-16, Hachette, 1906.

de nombreux commentateurs, critiques ou biographes, lui ont consacré de remarquables études, parmi lesquelles nous rappellerons ici celles de Sainte-Beuve, 1839, d'Edmond Scherer, 1853, et de notre confrère et ami M. Émile Faguet, 1889. Mais, de toutes ces études, aucune encore n'avait le caractère analytique et critique de celle de M. Latreille. On n'avait parlé de Joseph de Maistre que comme on fait d'un contemporain, dont on est plus curieux de savoir ce qu'il est, ce qu'il pense, et ce que nous en pouvons attendre, que de connaître les circonstances de la publication de ses livres, la littérature des sujets qu'il a traités, les sources de son érudition, l'origine de ses idées, et, généralement, tout ce qui ne commence à devenir intéressant pour nous qu'autant que nous nous croyons assurés de la durée de son œuvre et de son nom. On commence alors d'en parler comme d'un classique. C'est précisément ce que M. Latreille a voulu faire dans ce livre; et après lui, d'après lui, c'est ce que nous voudrions essayer de faire dans ces quelques pages sur *Le Pape*. Quelque actualité que les circonstances donnent à un pareil sujet, nous n'avons garde de la négliger, et, au contraire, nous venons de le dire, si ce n'était l'actualité, nous aurions peut-être attendu à parler de ce livre, mais nous croyons aussi qu'elle n'en fait pas le seul mérite, et ce n'en est donc ni le seul ni le principal que nous nous proposons de mettre en lumière.

I

Je préfère au livre du *Pape*, et je crois que l'on peut préférer, pour d'excellentes raisons, les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et, par exemple, comme étant, de l'aveu même de leur auteur, une image plus fidèle, une expression plus complète, et surtout plus vraie du génie de Joseph de Maistre, mais le livre *Du Pape* n'en est demeuré pas moins dans son œuvre le livre capital, son *Discours sur l'Histoire Universelle*, sa philosophie de l'histoire et de la religion, son apologie du christianisme, et la clef de voûte, enfin, de son système, — s'il en a un.

Il nous a déclaré lui-même, dans son *Discours Préliminaire*, l'origine et l'intention du livre : « Puisque notre ordre s'est rendu, pendant le dernier siècle, éminemment coupable envers la religion, je ne vois pas pourquoi le même ordre ne fournirait pas aux écrivains ecclésiastiques quelques alliés fidèles qui se rangeraient autour de l'autel pour écarter du moins les téméraires, sans gêner les lévites ». Je pense que « notre ordre », c'est ici la noblesse, et si nous en faisons la remarque, c'est que, dans cette intention de « réparer » ou d' « expier », il est permis de voir, de la part de J. de Maistre, une intention seconde, qui est d'allier sa cause à celle du vicomte de Bonald et du vicomte de Chateaubriand. Une « tradition de famille » veut encore qu'en écrivant son livre *Du Pape*, J. de Maistre, en même temps que les fautes ou les erreurs de « son ordre ». se soit proposé d'y expier les propos un peu vifs, auxquels,

jadis, dans ses lettres particulières, il s'était abandonné sur Pie VII, et notamment en 1804, à l'occasion du couronnement de Bonaparte. M. Latreille ne veut pas de cette « tradition de famille ». Pourquoi cela? C'est ce que je n'ai pas bien compris. A l'origine d'un grand livre, il peut toujours y avoir de « petites » raisons, qui concourent avec de plus grandes et, en tout cas, des raisons « d'ordre privé ». Pourquoi Joseph de Maistre, éprouvant le remords d'avoir tenu sur Pie VII des propos irrespectueux, ne les aurait-il pas regrettés? et, sans se croire obligé d'en faire publiquement l'aveu, pourquoi ces regrets eux-mêmes n'auraient-ils pas contribué à l'encourager, sinon à l'engager dans le dessein d'écrire son livre?

Une autre question est plus importante, et on eût aimé que M. Latreille essayât de l'éclaircir. Dans une lettre de Joseph de Maistre datée du 28 septembre 1818 et adressée à M. de Place, on lit ces lignes : « Ce IVe livre (*Du Pape*) est particulièrement dirigé contre le livre de M. de Stourdza, qui fait beaucoup de bruit en Russie... *Rome tient beaucoup à la réfutation de cet ouvrage* »... Quelle est la vraie portée de cette dernière phrase? Voici le commentaire qu'en donnait, il y a quelques années, dans une préface qu'il mettait au livre de Joseph de Maistre, un de ses éditeurs, le Père van Aken, de la Société de Jésus : « Au lendemain du Congrès de Vienne, 1815, deux écrivains s'occupaient à Saint-Pétersbourg de la question romaine, M. de Stourdza. chambellan de l'Empereur de Russie, et le comte Joseph de Maistre, ministre de Sardaigne auprès du tsar... M. de Stourdza se proposait de prouver « que c'est nous

catholiques — et, ici, le Père van Aken reproduit les termes d'une lettre de J. de Maistre au cardinal Severoli, datée du 11 janvier 1817, — c'est nous qui sommes schismatiques, l'Église Romaine s'étant séparée sans raison de l'Église Grecque... Peu de gens connaîtraient aujourd'hui l'existence de ce plaidoyer sans la réplique immortelle de Joseph de Maistre. *Rome ayant manifesté le désir de voir réfuter le chambellan russe*, le comte s'empressa d'achever son traité *Du Pape*, qu'il méditait depuis longtemps. Il ne pouvait compter sur la faveur de personne ; *mais il avait pour lui la bénédiction du Saint-Père, son génie et la vérité.* » Le Père van Aken se borne-t-il à répéter ici, pour le fond, et en le modifiant à sa façon dans les termes, ce que Joseph de Maistre écrivait à M. de Place ? Ou veut-il insinuer que, de Rome, on aurait prié, sollicité ou chargé Joseph de Maistre d'écrire le livre *Du Pape* ? Quelles preuves a-t-il de ce désir de Rome? Et, quant aux raisons que Rome aurait eues de « tenir beaucoup à la réfutation de l'ouvrage » de M. de Stourdza, quelles étaient-elles ? et de quelle nature? politiques et uniquement russes, c'est-à-dire relatives à la situation du catholicisme dans l'Empire du tsar? ou théologiques, religieuses et européennes ? Autant de questions qu'il serait sans doute intéressant d'examiner, et qui laissent quelque chose encore à faire, après M. Latreille, aux éditeurs, commentateurs ou critiques *Du Pape*. L'auteur laïque *Du Pape*, en écrivant son œuvre, n'a-t-il pris conseil que de lui-même, ou n'a-t-il été, au contraire, pour un livre au moins de son œuvre, le quatrième, que le secrétaire du Vatican?

Avant de donner son manuscrit à l'impression, Joseph de Maistre avait cru devoir le soumettre à Chateaubriand, qui ne l'avait pas lu, selon toute apparence, mais qui ne lui avait pas moins répondu, par une lettre tout à fait courtoise, et dans laquelle même il se mettait à sa disposition pour traiter avec le libraire Le Normand. Joseph de Maistre avait décliné la proposition, — c'était au mois d'octobre 1817, — et, rentré en possession de son manuscrit, il avait voulu consulter, à défaut de Chateaubriand, quelques-uns de ses amis de Savoie. On cite parmi eux l'abbé de Thiollaz et l'abbé Rey, plus tard évêque d'Annecy. Mais ce n'était pas seulement d'un approbateur ou d'un conseil qu'il avait besoin ; c'était d'un vrai collaborateur, ou, si on le veut, d'un correcteur, d'un critique, d'un ami de sa gloire, qui suivît feuille à feuille l'impression du livre, qui lui en signalât toutes les imperfections, qui prît la peine de faire pour lui toute sorte de « vérifications » au détail desquelles il n'aimait pas descendre; et cet homme rare, naturellement, il eut quelque peine à le trouver.

L'abbé Besson, ancien vicaire général de Genève, et l'abbé Vuarin, le correspondant de Lamennais, hésitèrent, puis reculèrent devant l'énormité de la tâche. Mais enfin ce collaborateur se rencontra, dans les derniers mois de 1818, par l'intermédiaire de l'abbé Besson, en la personne d'un homme de lettres lyonnais, Guy-Marie de Place, que l'on ne connaît guère, quoi que Sainte-Beuve ait fait jadis pour le tirer de l'ombre, sur lequel on trouvera d'utiles renseignements dans le livre de M. Latreille, et dont il

semble bien que le nom doive être inséparable désormais de celui de Joseph de Maistre.

Tous ces retards, et on pourrait dire tous ces tâtonnements s'accordent assez mal avec l'idée que l'on se forme ordinairement de l'auteur *Du Pape*, de sa personne ou de son caractère, et, disons-le tout de suite, c'est que l'idée que l'on s'en forme est fausse. Elle est presque aussi fausse que celle que l'on se forme de l'écrivain, ou qu'on s'en est formée d'abord, quand on n'admirait de lui, dans nos histoires de la littérature, que des qualités de force et d'éclat, d'éloquence véhémente et apocalyptique, dont il y a bien trace dans son œuvre, mais qui ne sont pas cependant de sa manière habituelle, que caractérisent au contraire l'esprit, l'ingéniosité, l'imprévu du tour et de l'expression, l'aisance mondaine dans le paradoxe et l'impertinence. Quoi qu'il en soit, on s'étonne donc qu'avant de faire imprimer son livre, il ait eu besoin de tant de conseils, et cela ne suffirait-il pas à prouver que, tout en « désirant beaucoup une réfutation du livre de M. de Stourdza », Rome n'a rien demandé à Joseph de Maistre, directement ou indirectement? Il eût été plus sûr de son fait.

Il est vrai que, s'il hésite, et si nous le voyons, par moments, tout près de renoncer à la publication, ce n'est pas qu'il conçoive un doute sur les idées qui sont les siennes depuis quarante ans, et que toutes ses lectures, toute son expérience de la vie, toutes ses réflexions ont confirmées, mais c'est qu'à soixante ans passés, il est encore « un jeune auteur », n'ayant en effet publié de son œuvre que ses *Considérations sur la France*, il y a plus de vingt ans, en 1796; son

Essai sur le Principe générateur des Constitutions, en 1814; et sa traduction du traité de Plutarque *sur les Délais de la Justice divine*, en 1816. L'expérience de la publicité lui manque; et ce que cependant il voudrait avant tout, c'est qu'on le lût. Sous ses allures hautaines de diplomate et de « ministre d'État » aucune des vanités de l'homme de lettres ne lui est étrangère; et il serait certes fâché que le livre *Du Pape* fût mal accueilli de Rome, mais je ne sais s'il ne le serait presque autant, ou même davantage, que le public français le reçût avec indifférence. Joignez à cela que, s'il ne doute, — et il a deux fois raison, — ni de la valeur de ses idées, ni de son originalité d'écrivain, il est moins sûr de ce que valent les moyens qu'il a pris pour développer ces idées, et il doute, en particulier, de la solidité, mais surtout de la précision de son érudition.

On a en effet beaucoup loué l'immense érudition de Joseph de Maistre, et M. Latreille, qui la discute, commence par nous rappeler qu'aucun biographe avant lui n'a cru pouvoir moins faire que de rappeler à ce sujet ce que Sainte-Beuve en a dit. N'oublie-t-il pas Edmond Scherer? Scherer, dans son article de 1853, a dénoncé, sans aucun ménagement, ce qu'il y avait de « superficiel » dans l'érudition de Joseph de Maistre : « Il est certain que les connaissances de Joseph de Maistre étaient aussi « superficielles » qu'elles étaient étendues. Il savait plusieurs langues, mais il les savait mal. Il croyait retrouver le célibat des prêtres dans l'Élysée de Virgile :

Quique sacerdotes casti dum vita manebat.

Je rencontre dans l'*Examen de Bacon* un contresens qui ne permet pas d'admettre que Joseph de Maistre ait connu les premiers éléments de l'anglais... Il ne comprenait pas mieux l'allemand que l'anglais. » Mais « superficiel » est-il bien le mot juste! A notre avis, le grand défaut de l'érudition de Joseph de Maistre, c'est d'être une érudition « d'amateur » ou « d'homme du monde », on veut dire amassée au hasard de ses lectures, et ces lectures elles-mêmes faites à l'aventure, sans objet précis, ni plan d'information. Et il se peut que ce soit la bonne manière de lire, ou du moins ce n'en est certainement pas une mauvaise, pour un « homme du monde », qui ne demande à ses lectures que de le « divertir », au sens élevé du mot, ou de compléter son expérience personnelle du monde et de la vie. Mais pour un écrivain, pour un « auteur », c'est autre chose, et l'érudition ne va pas sans critique. Elle ne va pas non plus sans quelques scrupules qui paraissent avoir fait défaut à Joseph de Maistre. Qui croirait que, dans ce livre même *Du Pape*, où l'un de ses grands plaisirs est de contredire constamment Bossuet, Bossuet n'était cité que d'après les textes réunis dans son *Histoire* par le cardinal de Bausset? Avant de dresser contre Bossuet les deux réquisitoires que sont le livre *Du Pape* et celui *de l'Eglise Gallicane*, Joseph de Maistre a lu « des livres sur Bossuet », mais il n'avait pas lu Bossuet! Voilà une singulière manière d'entendre la critique, et M. Latreille a eu certainement raison d'y signaler un des défauts *Du Pape*. « Joseph de Maistre a certainement beaucoup lu, mais il a lu sans choix, pour ne pas dire sans dis-

cernement; et il a lu beaucoup de choses qu'il eût pu se dispenser de lire, mais il n'en a pas lu quelques-unes qu'il eût dû lire. »

M. Latreille a-t-il également raison dans le reproche qu'il fait à l'auteur *Du Pape* d'aimer à invoquer contre ses adversaires leur propre témoignage, et par exemple, à tirer des auteurs protestants des preuves ou des commencements de preuves en faveur de l'infaillibilité pontificale? J'ai des raisons personnelles d'être sensible à ce reproche, et, en effet, c'est M. Latreille lui-même qui, pour mieux se faire entendre, compare en ce point la « méthode » de Joseph de Maistre à celle dont j'ai cru devoir user dans un livre qui a pour titre l'*Utilisation du Positivisme*. Ce qui le scandalise donc, dans mon livre et dans celui de Joseph de Maistre, — on me pardonnera le rapprochement, puisqu'il n'est pas de moi, — c'est que nous ne nous fassions pas une loi de prendre les déclarations de nos adversaires dans le sens où ils les ont prises eux-mêmes, et qui résulte, avec cela, de l'ensemble même des opinions ou des idées dont ces déclarations font partie. « Car, nous dit-il en propres termes, une idée qui fait partie d'un système, ne peut pas en être isolée, pour être interprétée suivant l'ingéniosité d'un commentateur, quelque sincère qu'il soit. *Elle a une valeur relative, qu'il faut, pour ainsi dire, respecter.* La seule manière scientifique d'*utiliser* les aveux d'un adversaire, c'est de leur rendre la valeur logique qu'ils avaient dans l'ensemble d'une construction intellectuelle... » Je me bornerai sur ce discours à deux autres observations très simples.

Historiquement, je veux dire dans la réalité de

l'histoire, c'est tout justement le propre des idées un peu générales que de pouvoir être « isolées » du système dont elles ont commencé par faire partie; c'est à ce titre qu'elles sont générales; et même c'est ainsi, et non autrement, que se constitue d'âge en âge le patrimoine commun de l'esprit humain. Platon et Aristote, saint Thomas et saint Bonaventure, Descartes et Spinoza, Schopenhauer et Auguste Comte ont émis et jeté, pour ainsi dire, dans la circulation intellectuelle, des idées qui sont devenues nôtres, après avoir commencé par être leurs, et que nous tenons pour vraies, sans que pour cela nous soyons tenus de nous déclarer « Positivistes » ou « Platoniciens ». Et, en effet, nous ne le sommes pas. Mais, du « positivisme » ou du « platonisme », tandis que, comme tous les systèmes, ils s'écroulaient, nous avons séparé, pour les en isoler, des « vérités » qui en semblaient faire partie d'abord, et qui demeurent des vérités. C'est ce qui arrive heureusement tous les jours. Car les systèmes n'étant que des moyens de découvrir la vérité, la vérité ne dépend pas des moyens par lesquels on l'a découverte, si même on ne doit dire que quand on l'a découverte, ces moyens tombent, en quelque sorte, comme un échafaudage, quand l'édifice est achevé. Et c'est pourquoi, que d'ailleurs il s'agisse ou non de les « utiliser », je veux bien que l'on rende aux idées « leur valeur logique dans l'ensemble de la construction intellectuelle dont elles faisaient partie », mais nous n'en conservons pas moins le droit de les « isoler » de cette construction, et de les examiner comme de les juger en soi, intrinsèquement et objec-

tivement. Oserai-je ajouter qu'aucun homme jamais n'a dit exactement tout ce qu'il voulait dire; n'a rigoureusement et en quelque sorte mathématiquement calculé la portée de tout ce qu'il disait; et n'a eu le droit de se plaindre, comme Socrate, que Platon lui fît dire une infinité de choses auxquelles il n'avait pas songé? Mais Socrate n'avait qu'à considérer, en ce cas, si les choses qu'il n'avait pas dites étaient, ou n'étaient pas contenues dans celles qu'il avait dites, comme la conséquence l'est dans ses principes, et à remercier Platon de les en avoir dégagées.

Je ne saurais donc, pour ces raisons, m'associer au reproche que M. Latreille adresse à Joseph de Maistre, et au contraire, — sans la lui avoir d'ailleurs empruntée, — je dois dire que j'apprécie cette habitude de sa dialectique. Il n'est pas malaisé d'obtenir d'un catholique, ou d'un protestant, même libéral, des aveux sur la nécessité des opinions religieuses; mais les mêmes aveux, s'ils ne prouvent pas davantage, ont pourtant quelque chose de plus saisissant quand on les entend sortir de la bouche d'Auguste Comte. Pareillement, — et encore que quelques-uns n'y aient pas mis jadis beaucoup d'empressement, — on trouvera tout naturel que des évêques et des cardinaux professent l'infaillibilité doctrinale du Siège de saint Pierre, mais, parce qu'on le trouvera moins naturel, on le trouvera plus probant de la part d'un évêque anglican ou d'un pasteur luthérien, c'est-à-dire de gens dont les ancêtres ne se sont séparés du centre catholique que pour se soustraire à la suprématie pontificale. Et on aura raison ! et les objections qu'on élèvera contre cette manière « d'utiliser » l'adversaire

ne prouveront qu'une chose, qui sera que, de nos jours, comme au temps de Joseph de Maistre, on redoute l'efficacité du moyen.

Le grand défaut du livre *Du Pape*, c'est d'être « décousu », mal fait ou mal composé, laborieux, difficile à lire pour cette raison même, et du reste tout à fait conforme ou analogue en ce point au tempérament littéraire de son auteur. Ai-je besoin de rappeler ici que de très grands livres sont fort mal composés, et, au premier rang d'entre eux, — je ne pense pas que la comparaison soit de nature à offenser la mémoire de Joseph de Maistre, — le *Génie du Christianisme*, ou encore l'*Esprit des Lois*? C'est qu'aussi bien, selon le mot de La Bruyère, « c'est un métier de faire un livre, comme de faire une pendule »; et ce métier si Chateaubriand a fini par s'en rendre maître, Joseph de Maistre, lui, n'en a jamais connu le premier mot. Et, à ce propos, que l'on n'invoque pas les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ou les *Considérations sur la France*! Ni l'un ni l'autre ouvrage ne prouve rien dans la question. Les *Soirées de Saint-Pétersbourg* sont des « dialogues », où, comme dans ceux de Platon, les digressions, voire les négligences, ne sont qu'un agrément ou un charme de plus, pour ne pas dire la loi même ou la condition du genre; et quant aux *Considérations*, je ne voudrais pas d'autre mot que ce mot lui-même pour caractériser la nature du génie de Joseph de Maistre. Les « considérations », voilà son domaine, et, à cet égard, on pourrait signaler plus d'une ressemblance entre lui et Montesquieu. C'est avec intention que je ramène ici ce grand nom de

Montesquieu. Si Joseph de Maistre, — et je ne le regrette pas pour lui, — n'a rien écrit qui ressemble aux *Lettres Persanes*, il a débuté, comme Montesquieu, par des *Paradoxes* d'une préciosité singulière; son talent, comme celui de Montesquieu, est, si je l'ose dire, un talent à considérations; et tous deux, enfin, la critique la plus sévère que l'on en pourrait faire, ce serait de les analyser. Mais ce serait aussi la plus injuste et la plus déloyale. Il faut les lire et les relire, ne point s'attacher à l'ordre dans lequel ils ont essayé d'exposer leurs idées, les dégager de ce que le souci du style, qui les hante l'un et l'autre, mêle souvent à ces idées d'artifice ou d'exagération, s'en imprégner alors, les faire siennes, et s'efforcer enfin de les présenter, ou de les représenter, non dans leur suite logique ou leur enchaînement extérieur, mais dans leur rapport intime avec l'idée mère ou maîtresse, — et quelquefois inexprimée, — dont elles ne sont, telles qu'on les voit dans l'*Esprit des Lois* ou dans le livre *Du Pape*, que les manifestations, moins capricieuses qu'inattendues, moins arbitraires qu'« involues », et d'autant plus significatives enfin qu'elles sont plus spontanées.

II

Il y avait un beau livre, bien didactique, à écrire sous ce titre *Du Pape*, et Joseph de Maistre en avait pour ainsi dire tracé le plan dans ce curieux passage d'une lettre à M. de Blacas, datée du 22 mai 1814 : « Rappelez-vous souvent, lui écrit-il, cette chaîne de

raisonnements : Point de morale pratique ni de caractère national sans religion; point de religion européenne sans le christianisme; point de christianisme sans le catholicisme; point de catholicisme sans le Pape; point de Pape sans la suprématie qui lui appartient ». Il semble qu'il n'y eût qu'à remplir, point par point, les articles de ce vaste programme, dont on pourrait dire, qu'*actuel* aujourd'hui comme alors, il est aussi bien le programme d'une apologétique entière. « Point de morale pratique ni de caractère national sans religion! » n'est-ce pas en effet ce que l'on ne saurait trop redire, et n'est-ce pas ce que démontre l'histoire du siècle qui vient de finir? Protestante ou juive, la France ne serait plus la France! Une Europe musulmane ne serait plus l'Europe! Si l'Irlande ou la Pologne sont encore des nations, ce n'est qu'en tant que catholiques! Et, à la vérité, ce n'est pas ce programme, qu'après l'avoir tracé d'une main si sûre, Joseph de Maistre a développé! Il en aura trouvé les contours trop rigides, et la physionomie trop pédantesque. Ce n'est point, nous venons de le dire, avec cette régularité que son génie procède. Il ne va point à son but par des chemins si directs. Il aime les digressions, qui excitent sa verve, et par le moyen desquelles il lui paraît qu'on dissimule sous un air d'aisance et de désinvolture la gravité d'un sujet qui rebuterait le lecteur. Mais si ce passage de la lettre à M. de Blacas ne résume pas précisément le livre *Du Pape*, on pourrait dire, avec M. Latreille, qu'il en est comme une « rédaction première », et il en exprime les idées essentielles : « Point de morale publique ni de carac-

tère national sans religion; point de religion européenne sans le christianisme; point de christianisme sans le catholicisme; point de catholicisme sans le Pape; point de Pape sans la suprématie qui lui appartient ».

Le second livre *du Pape : Du Pape dans les rapports avec les souverainetés temporelles*, et le troisième : *Du Pape dans son rapport avec la civilisation et le bonheur des peuples*, sont le développement du second article du programme : « Point de religion européenne sans le christianisme »; et, si dans son premier livre, celui qui est intitulé : *Du Pape dans son rapport avec l'Église catholique*, de Maistre avait surtout combattu Bossuet, ici, c'est Voltaire et son *Essai sur les mœurs* qu'il s'est efforcé de réfuter. Chateaubriand avait « rouvert » et « restauré » la cathédrale gothique. C'est la civilisation du moyen âge tout entière que Joseph de Maistre a prétendu venger des attaques des Encyclopédistes. Et ce qui me fait croire qu'il n'y a point tout à fait échoué, c'est que, parmi tant d'emprunts que ne devait pas dédaigner de lui faire Auguste Comte, — sans se croire le moins du monde obligé pour cela d'accepter son « système », et même en le repoussant, — le plus considérable est précisément ce qui regarde le rôle civilisateur de la Papauté au moyen âge. Ce n'est pas d'ailleurs aujourd'hui le temps de démêler ce qu'il y avait de juste, mais peut-être aussi d'excessif dans cette réhabilitation du moyen âge. Il y faudrait trop de place, et puis, et surtout une compétence d'historien que nous n'avons pas. Mais il convenait du moins d'indiquer un point de départ, et inci-

demment, de montrer comment, et par où, l'œuvre de Joseph de Maistre se rattache au mouvement ou à la préparation du mouvement romantique. On est toujours surpris et utilement étonné, quand on étudie de près le contenu d'un grand livre, de voir par combien de rapports, et on serait tenté de dire de « fibres », il se lie à l'ensemble des idées de son temps.

On ne s'attend pas non plus que nous discutions ici la question de l'« Infaillibilité pontificale », étant, d'abord, de ceux qui la tiennent pour entièrement décidée; et, d'un autre côté, ne croyant pas que, si c'était l'histoire qu'on en voulût écrire, Joseph de Maistre fût le guide le plus sûr et le plus autorisé qu'on pût suivre. M. Latreille, plus hardi que nous, a cru devoir le faire, et nous renvoyons le lecteur à celui de ses chapitres qu'il a intitulé : *Le Problème théologique*; *le problème historique et politique*. Pour nous, tout ce que nous voudrions, ce serait de mettre en lumière deux ou trois idées essentielles, et toujours « actuelles », qui sont en quelque manière la substance du livre; dont la vérité, depuis tantôt cent ans, s'est démontrée par leur développement, et qui soutiennent encore aujourd'hui, contre ses erreurs et ses exagérations mêmes, la solidité du livre de Joseph de Maistre.

Par exemple, quelque opinion que l'on ait sur la question purement métaphysique des rapports ou des analogies de la « Souveraineté » et de « l'Infaillibilité », ce que l'on ne peut refuser à Joseph de Maistre, c'est d'avoir établi, avec plus d'autorité que personne, et peut-être que Bossuet lui-même, dans le système

catholique, la nécessité de « l'infaillibilité de fait ». Je ne l'entends pas ici de la nécessité pratique d'une autorité qui termine les contestations. Ἀνάγκη στῆναι : il faut qu'on en finisse! et cet argument a sans doute sa valeur, puisque je vois qu'il est celui qu'oppose aux protestants d'Amérique, dans son livre intitulé : *La Foi de nos Pères*, le cardinal Gibbons. Il y compare l'infaillibilité pontificale à l'autorité de cette Cour suprême des États-Unis qui est, dans le système américain, le modérateur suprême de l'institution démocratique, et, en propres termes, la source vive, *magisterium vivum*, de la vérité constitutionnelle. Mais cette « infaillibilité de fait » résulte nécessairement, je dirais volontiers, automatiquement, de la nature de la tradition telle qu'on la conçoit dans le catholicisme, et telle qu'on ne la pourrait autrement concevoir sans qu'il cessât d'être le catholicisme. *No popery!* je ne sais ni n'ai à rechercher ici quelle est la signification de ce cri légendaire, quand il est poussé par des foules protestantes, ce qu'il résume en lui d'imprécations confuses, d'oppositions de races, de rancunes héréditaires, de préjugés historiques soigneusement entretenus, mais on ne se méprend pas en voyant dans le Pape « tout le catholicisme »; et, si je puis ainsi dire, « toute la Papauté » dans son privilège d'infaillibilité. C'est ce que Joseph de Maistre a démontré. « Point de Pape sans la suprématie qui lui appartient. » Et si l'on demande à ce sujet : « Pourquoi le Pape et non l'Église? » personne encore mieux que lui n'a montré comment, dans le système catholique, l'Église ne saurait exister sans le Pape : « Si quelqu'un s'avisait de proposer un royaume de

France sans roi de France, un Empire de Russie sans empereur de Russie, on croirait justement qu'il a perdu l'esprit », et la suite.

C'est ici que s'élève l'objection banale et vulgaire, celle qui vient tout naturellement et d'abord à l'esprit, l'objection à laquelle on a vingt fois répondu, et à laquelle pourtant il y aura toujours lieu de répondre encore. « Lisez les livres des protestants, — nous dirions aujourd'hui des « libres penseurs » ou des « philosophes », — et vous y verrez l'infaillibilité représentée comme un despotisme épouvantable, qui enchaîne l'esprit humain, qui l'accable, qui le prive de ses facultés, qui lui ordonne de croire et qui lui défend de penser. » C'est ainsi que Joseph de Maistre résume l'objection, et il répond : « Cette épouvantable juridiction du Pape sur les esprits ne sort pas des limites du Symbole des Apôtres ; le cercle, comme on voit, n'est pas immense ; et l'esprit humain a de quoi s'exercer en dehors de ce périmètre sacré. »

Entendons bien ce qu'il veut dire. Il ne nie point du tout que l'infaillibilité pontificale gêne ou limite notre « liberté de penser », mais il prétend qu'elle ne la gêne qu' « en matière doctrinale » ; — et il le trouve tout naturel ! et nous sommes entièrement de son avis. Car, enfin, en quoi consiste exactement la liberté de penser, et sommes-nous libres, en histoire, par exemple, de croire que César n'a pas existé ? ou le sommes-nous, en physiologie, d'admettre ou de ne pas admettre, à volonté, les générations spontanées ? Nous ne le sommes pas non plus de croire que deux et deux font cinq ou que les rayons du cercle ne sont pas tous égaux. Ce qui revient à dire qu'en tout ordre

de choses la liberté de penser est contrainte, ou restreinte, ou empêchée, ou limitée, — peu importe ici le mot, — par la connaissance même que nous avons de la nature, des conditions et des lois de la chose. Il n'en est pas autrement « en matière doctrinale ». De même qu'en histoire ou en physique notre liberté de penser ne s'exerce que dans la mesure où elle commence par se soumettre aux lois présentement acquises et aux faits dûment avérés, pareillement, en matière doctrinale, nous ne sommes pas libres de penser à l'encontre du dogme consacré. Mais, si cela est clair, et pour peu qu'on y fasse attention, d'une clarté qui crève les yeux, quels sont donc ceux qui se plaignent, et que veulent-ils dire quand ils se plaignent qu'on leur « interdise de penser » ou qu'on les « oblige de croire » ? Ce sont ceux qui veulent eux-mêmes « dogmatiser » ; qui ont en matière doctrinale des opinions individuelles ; et qui, par une étrange contradiction, voudraient ranger à leur propre manière de penser, les opinions mêmes auxquelles ils reprochent de contraindre les leurs.

On comprend donc aisément que des protestants soient hostiles à ce qu'ils appellent cette « épouvantable juridiction du Pape sur les esprits ». Et, en effet, c'est de matière doctrinale, qu'il s'agit entre le Pape et eux. Ce qu'ils réclament, sous le nom de liberté, c'est précisément le droit de ne pas penser comme l'autorité catholique sur la matière de l'Incarnation ou sur le sacrement de l'Eucharistie. Le débat ne passe point les bornes du périmètre sacré. Mais les libres penseurs ! c'est-à-dire ceux qui font profession de ne pas plus croire à l'Eucharistie qu'à l'Incarnation, en quoi sont-

ils et peuvent-ils se dire gênés par une opinion plutôt que par une autre, sur l'Incarnation ou sur l'Eucharistie? A moins peut-être qu'une opinion sur l'Eucharistie n'en implique une sur les origines phéniciennes de la civilisation grecque, ou qu'il n'existe, par hasard, quelque solidarité secrète entre l'hérésie de Nestorius et la métaphysique de Spinoza. C'est aussi bien ce que l'on a quelquefois essayé de prétendre. Même on a écrit sur ce sujet des livres entiers, et ce sont ceux qui s'intitulent : *Les conflits de la Science et de la Religion.*

Mais il n'y a point de conflits, ni d'opposition ; il y a seulement des vérités d'ordre différent, que notre courte logique humaine, jusqu'ici, n'a pas pu, je ne dis pas « concilier », mais réduire en quelque manière sous l'unité d'un même principe. Car c'est ici le point capital, — et celui que l'on oublie cependant toujours, — qu'un chrétien est un homme pour qui les « vérités de sa religion » ont la même valeur, objective et absolue, que, pour un savant, chimiste ou physicien, les « principes de sa science ». Il se tient pour aussi sûr, comme chrétien, de la « divinité de Jésus-Christ » que peut l'être un savant, ou qu'il peut l'être lui-même comme savant, de la « conservation de l'énergie ». Comme d'ailleurs ces vérités, de même que les vérités scientifiques, ne sont pas des vérités étroites ni limitées, pour ainsi dire, à la première expression que la pauvreté de la langue humaine en a trouvée; comme, au contraire, elles sont riches, fécondes, et pleines de conséquences qui ne s'en dégagent qu'avec le temps; et comme, enfin, sous ces variations apparentes, il importe à leur caractère même de vérités qu'elles

demeurent identiques en leur fond, le chrétien a besoin d'une autorité dont la fonction propre soit en quelque manière d'assurer cette identité. C'est la raison dernière de l'infaillibilité ! Ou plutôt, et pour mieux dire, c'en est la définition même. L'Église est infaillible dans la mesure où la doctrine est immuable, *parce que* la doctrine est immuable, *pour qu*'elle ne cesse pas de l'être; et cependant, et en même temps, *pour* qu'en l'étant, elle ne cesse pas d'être ouverte au progrès.

Car ce qu'il faut dire, et Joseph de Maistre l'a encore bien vu, c'est que l'infaillibilité pontificale est si loin de s'opposer au progrès de la vérité dans l'Église, qu'au contraire c'est elle qui *le conditionne* et qui *l'assure*. Dans les limites où le dogme peut « évoluer », — et qu'il est d'ailleurs impossible de définir en termes généraux, parce que cette évolution dépend toujours des circonstances qui la déterminent, et que ces circonstances n'existent pas *a priori*, — c'est l'infaillibilité qui seule peut s'opposer à ce que le changement devienne lui-même une « altération » ou une « corruption ». Nous n'oserions jamais essayer seulement de substituer une interprétation nouvelle à l'ancienne, si nous ne comptions toujours, qu'en cas d'erreur et de témérité, nous avons un juge dont l'arrêt n'est susceptible ni de discussion, ni d'appel. Mais quand, sous la seule condition de reconnaître l'autorité de ce juge, toute liberté nous est laissée, dans les questions incertaines, de « chercher » et de « trouver »; c'est alors précisément que l'activité de l'esprit s'éveille, et qu'en toute sécurité, nous essayons d'ajouter quelque chose à ce que nous ont légué nos pères, et de transmettre à ceux qui viendront après

nous une religion, non pas plus vraie, ni plus sainte, ni plus pure, mais d'une vérité cependant plus large, en tant qu'adaptée à des exigences nouvelles.

C'est d'ailleurs une chose curieuse, et même notable que, personne, plus que Joseph de Maistre, ce prétendu « prophète du passé »[1], n'ait eu le sentiment de la réalité de la « succession » ou de l' « évolution » dans l'histoire de l'Église; et si je voulais le montrer par des textes, je reproduirais ici des pages entières du livre *Du Pape*. « Rien dans toute l'histoire ecclésiastique n'est aussi invinciblement démontré, pour la conscience surtout qui ne dispute jamais, — je n'entends pas ici ce qu'il veut dire, — que la suprématie monarchique du Souverain Pontife. *Elle n'a point été, sans doute, dans son origine, ce qu'elle fut quelques siècles après*; mais c'est précisément en cela qu'elle se montre divine; car tout ce qui existe légitimement et pour des siècles, existe d'abord en germe, et se développe successivement. » Je lis encore ailleurs : « ... Jamais aucune institution importante n'a résulté d'une loi, et plus elle est grande, moins elle écrit. Elle se forme elle-même par la coopération de mille agents, qui presque toujours ignorent ce qu'ils font, en sorte que souvent ils ont l'air de ne pas s'apercevoir du droit qu'ils établissent eux-mêmes. L'institution végète insensiblement à travers les siècles : *Crescit occulto velut arbor ævo*, c'est la devise éternelle de toute grande création politique ou religieuse. Saint Pierre avait-il une connaissance distincte de

1. C'est ce grand fantoche de Barbey d'Aurevilly qui a réussi à se faire attribuer la paternité de cette expression, mais elle est en réalité de Ballanche.

l'étendue de sa prérogative et des questions qu'elle ferait naître dans l'avenir »? Et veut-on un dernier texte? « Lorsque l'on considère les épreuves qu'a subies l'Église Romaine par les attaques des hérésies et par le mélange des barbares qui s'est opéré dans son sein, on demeure frappé d'admiration en voyant qu'au milieu de ces épouvantables révolutions tous ses titres sont intacts et remontent aux apôtres. Si elle a changé certaines choses dans les formes extérieures, *c'est une preuve qu'elle vit; et tout ce qui vit dans l'univers change suivant les circonstances*, en tout ce qui ne tient point aux essences. Dieu, qui se les est réservées, a livré les formes au temps pour en disposer suivant de certaines règles. *Cette variation dont je parle est même le signe indispensable de la vie, l'immobilité absolue n'appartenant qu'à la mort.* » Il dit encore en un autre endroit, comme avant lui Vincent de Lérins, et comme depuis lui, celui qui devait être le Cardinal Newman : « La plante est *l'image naturelle* des pouvoirs légitimes ». Je renvoie, pour le surplus, le lecteur qui voudrait mesurer l'importance de cette philosophie de l'évolution dans le système de Joseph de Maistre, aux *Soirées de Saint-Pétersbourg* et à l'*Essai sur le Principe générateur des Constitutions politiques*.

Aussi bien, — et M. Latreille ne l'a peut-être pas assez dit, — n'en finirait-on pas si l'on voulait relever tout ce qui se rencontre dans le livre *Du Pape*, et presque à chaque page, de vérités profondes et fécondes, ou de vues originales, philosophiques et littéraires, historiques et politiques. Il y a de l'affectation, nous l'avons dit, et même de la préciosité : je

ne sais si l'on ne pourrait dire qu'il y a aussi de la « rhétorique » et de la « sophistique ». « Dans l'ordre moral et dans l'ordre physique, les lois de la fermentation sont les mêmes. Elle naît du contact, et se proportionne aux masses fermentantes. Rassemblez des hommes rendus *spiritueux* par une passion quelconque, vous ne tarderez pas à voir la chaleur, puis l'exaltation, et bientôt le délire, précisément comme dans le monde matériel, la fermentation *turbulente*, mène rapidement à l'*acide* et celle-ci à la *putride*. » Les exemples de ce galimatias pseudo-scientifique et surtout pédantesque sont heureusement assez rares dans le livre *Du Pape*. On y voudrait aussi rencontrer moins de raisonnements comme celui-ci, dont on dirait en vérité que l'auteur se moque du monde, s'il n'était Joseph de Maistre : « Constantin céda Rome au Pape. La conscience du genre humain, qui est infaillible, ne l'entendit pas autrement, et de là naquit *la fable* de la donation, qui est *très vraie*, — c'est l'auteur qui souligne. — L'antiquité, qui aime assez voir et toucher tout, fit bientôt de *l'abandon*, qu'elle n'aurait pas même su nommer, *une donation* dans les formes. Elle la vit écrite sur le parchemin, et déposée sur l'autel de Saint-Pierre. Les modernes crient à la *fausseté*, et c'est l'innocence même qui racontait ainsi ses pensées. Il n'y a donc rien de si vrai que la donation de Constantin. » Dirai-je là-dessus qu'il y a mieux que cette « entorse à la vérité », et que c'est le mot de Sainte-Beuve, qui l'appelle quelque part « une entorse... à la Michel-Ange! »

Mais le grand écrivain et le penseur profond ne s'en dégagent pas moins du milieu de cette confusion, et

se retrouvent. Ils se retrouvent dans la digression sur « la langue Latine », le plus bel éloge qu'on ait jamais fait de cette langue admirable, et la plus capable qu'il y ait eue d'exprimer des « choses éternelles ». Ils se retrouvent dans ces observations qu'on dirait jetées en passant comme un trait de lumière et sur la nature humaine et sur les sociétés : « Toutes les fois qu'on peut amortir des volontés sans dégrader les sujets, on rend à la société un service sans prix ». Ils se retrouvent encore dans ces belles et vastes généralisations, si simples, et dont la simplicité n'a d'égale que l'ampleur : « Il n'y a pas de dogme dans l'Église, il n'y a même pas d'usage général appartenant à la haute discipline, qui n'ait ses racines dans les dernières profondeurs de la nature humaine, et par conséquent dans quelque opinion universelle plus ou moins altérée çà et là, mais commune cependant, dans son principe, à tous les peuples de tous les temps ». Il donne ailleurs de la même idée cette autre expression, que je préfère peut-être : « Les vérités théologiques ne sont que des vérités générales, manifestées et divinisées dans le cercle religieux, de manière que l'on ne saurait en attaquer une sans attaquer une loi du monde ».

III

Achevé d'imprimer dans les derniers jours de l'année 1819, le livre *Du Pape* ne parut que dans les premiers jours de 1820, et il ne paraît pas que le succès en ait d'abord été ce que l'auteur avait attendu.

Il écrivait bien, à la vérité, dans une lettre datée du 9 février, et adressée à l'abbé Rey : « J'ai été extrêmement approuvé à Rome. Par une délicatesse que vous comprenez du reste, je n'avais pas voulu envoyer directement mon livre au Saint-Père ; j'ai laissé faire au ministre, et je n'y ai rien perdu. Le Pape a dit : « Laissez-moi ce livre, je veux le lire moi-même.... » Il n'était pas difficile, si c'est là ce qu'il appelle « être extrêmement approuvé ». Mais la réalité, plus triste, est qu'ayant composé, pour la seconde édition du livre, une belle dédicace adressée au Pape lui-même, celui-ci n'en prit pas connaissance, et lui fit dire par un tiers qu'en « raison des circonstances », il n'oserait l'accepter. Nous le savons par le témoignage authentique de sa fille Constance, depuis duchesse de Laval Montmorency. « Il [le chargé d'affaires à Turin], — écrit-elle dans ses *Souvenirs*, — vint dire à mon père que son épître dédicatoire avait été mise sous les yeux du Pape [il n'en avait ni parlé ni écrit], mais que dans les circonstancs actuelles Sa Sainteté n'osait pas l'accepter. « Pas seulement cette consolation avant de mourir, » disait mon pauvre père[1]. Et, en effet, la mort était proche. Elle l'atteignit dans les derniers jours du mois de février 1821. Un an à peine s'était écoulé depuis l'apparition du livre.

Il n'avait guère été mieux accueilli du public français que de la cour de Rome, et, à cet égard, il ne faudrait pas que quelques témoignages isolés nous fissent illusion. Ce n'était pas merveille que des

1. Tout ceci n'est pas très clair ; et, à vrai dire, je n'ai pu m'assurer si, oui ou non, l'*Épître dédicatoire* avait été mise sous les yeux du Saint-Père.

hommes de parti, tels que Bonald ou Marcellus, tels encore que le fougueux auteur de l'*Essai sur l'indifférence* dont le second volume venait de paraître, n'aient eu que félicitations et louanges pour l'auteur *Du Pape*. Mais d'abord, ils n'exerçaient eux-mêmes en ce temps-là, sur l'opinion, qu'une très faible influence, et il n'eût appartenu qu'au seul Chateaubriand, s'il l'eût voulu, de « pousser » le livre de Joseph de Maistre. Nous l'avons dit plus haut, et nous le répétons ; en 1820, c'était presque un inconnu pour le public français que Joseph de Maistre : ses *Considérations sur la France* dataient tantôt d'un quart de siècle ; il ne s'était acquis nulle part ailleurs la notoriété qu'il n'avait pas chez nous ; et enfin, si neuf qu'il soit à tant d'égards, comme nous avons essayé de le montrer, le livre *Du Pape* n'était ni par la nature du sujet, ni par son opportunité, ni par ses qualités littéraires, de ces livres qui font en quelque sorte explosion, et dont l'auteur devient ainsi du jour au lendemain un maître de la pensée de son temps.

A cette considération, il convient d'en ajouter une autre. Dans une lettre à Bonald, datée du 25 mars 1820, il se plaint, non sans amertume, que « ses journaux (les catholiques et les royalistes) n'aient pas osé prendre la parole sur son ouvrage », et il s'en indigne, comme d'une sorte d'ingratitude. « Je m'attendais, je vous l'avoue, à plus de courage et de générosité. Quel étranger vous a jamais plus connus et plus aimés ? Quel écrivain vous a rendu plus de justice ? » Sans doute ! mais quel étranger, — tout en enviant beaucoup de choses à la

France, plutôt d'ailleurs qu'en l'admirant et qu'en l'aimant, — en a parlé cependant, et même dans son livre *Du Pape*, avec plus d'aigreur et de véhémence? Les lecteurs de 1820 n'ont pu manquer de s'en apercevoir, eux dont le patriotisme, et je dirais volontiers le « nationalisme », au lendemain des traités de Vienne, avait quelque chose de plus jaloux et de plus facile à effaroucher peut-être qu'en d'autres temps. C'était encore une raison pour qu'on ne fît pas au livre *Du Pape* l'accueil que Joseph de Maistre avait espéré. Que ce soit aux dépens de la Révolution française ou de Bossuet, de Voltaire ou de Fleury qu'il exerce son ironie, c'est bien à la France qu'au travers d'eux il s'attaque, et non seulement au gallicanisme, mais au génie ou à l'esprit français. Or, quand tout un peuple se trouve ainsi pris à partie dans un livre, gourmandé, maltraité, invectivé dans ce livre, et dans sa langue, et par un écrivain qui manie supérieurement cette langue, — il faut qu'au moins quelques années se passent, avant que ce peuple rende à ce livre une entière justice. On n'avale pas comme de l'eau des vérités amères, et il faut du temps pour que, l'amertume s'en adoucissant, il n'en demeure plus que le sentiment de la vérité... C'est certainement une des causes qui ont empêché le *Pape*, à son apparition, d'être jugé selon son mérite, et de se placer d'abord au rang où il s'est depuis lors élevé. C'est Sainte-Beuve qui a été, en 1839, le grand ouvrier de cette réhabilitation.

Et on pourrait dire enfin qu'en 1820, le moment était assez mal choisi d'attaquer le « Gallicanisme », si même, en l'attaquant d'une certaine manière, et préci-

sément à la manière de Joseph de Maistre, on ne risquait de le réveiller et de lui rendre une consistance qu'il n'avait plus. On m'a naguère demandé, quand j'ai dû parler de Bossuet à Rome et que j'avais choisi pour thème de mon discours « *La Modernité de Bossuet* », comment je parlerais du « gallicanisme », de la déclaration de 1682, et du *Sermon pour l'ouverture de l'Assemblée du clergé*. A quoi je répondis que je n'en parlerais pas du tout, puisque je ne devais parler que de ce que je trouvais dans l'œuvre de Bossuet de « moderne » ou même d' « actuel », en 1900, et que précisément le gallicanisme était ce que j'y voyais de plus archaïque et suranné. C'est ce qu'on eût déjà pu dire en 1820. Aussi bien le voit-on clairement dans un ouvrage que cite M. Latreille et qui s'intitulait : *Réclamation pour l'Église de France et pour la vérité, contre l'ouvrage de M. de Maistre, intitulé du Pape, et sa suite* » ; par l'abbé Baston, docteur de Sorbonne, ancien chanoine, grand vicaire et professeur de théologie. Je n'en parle, il est vrai, que d'après la brève analyse et les quelques citations qu'en donne M. Latreille. Mais il semble bien qu'en s'attachant à réfuter de point en point l'ouvrage de Joseph de Maistre, l'abbé Baston soit tombé dans une sorte de piège que d'ailleurs l'auteur ne lui avait nullement tendu. « Rien n'échappe à sa critique, nous dit M. Latreille, ni les raisonnements faux, ni les comparaisons défectueuses, ni les citations infidèles, ni les prétentions exorbitantes, ni les nouveautés dangereuses. Avec une chaleur communicative, il rappelle de Maistre au respect pour les conciles ; il venge l'Église de France de l'accusation de schisme portée

contre elle ; il s'enthousiasme pour le passé glorieux des maximes gallicanes qui, durant six ou sept siècles, furent l'opinion de toute la catholicité, et qui, obscurcies par les ténèbres du moyen âge, se retirèrent en France, où, sans devenir des articles de foi, elles s'établirent comme opinion nationale. » Mais tout ce déploiement d'érudition historique ou théologique n'est qu'une manière de passer à côté de la question. Et c'est là qu'on se rend compte, plus on y réfléchit, de combien la portée du livre de Joseph de Maistre a passé l'intention même de son illustre auteur.

Sous des noms différents et avec des nuances considérables qu'il appartient à l'historien de noter, gallicanisme, jansénisme, constitution civile du clergé, joséphisme, ce ne sont en effet dans l'histoire qu'autant d'essais de « nationalisation » ou de « localisation » d'une religion qui, dès son origine, s'est essentiellement définie par son caractère d'universalité; et c'est justement ce que Joseph de Maistre a si bien vu ! Le livre *Du Pape* est donc lui-même essentiellement une apologie du catholicisme en tant que religion universelle, et une démonstration par l'histoire de l' « altération » ou de la « dénaturation » à laquelle une telle religion s'expose dès qu'elle tend à se localiser. Si le catholicisme n'est plus universel, il cesse d'être le catholicisme ; il devient l'anglicanisme ou l' « orthodoxie russe », et en quelque manière la chose du prince, du Saint-Synode ou du Conseil privé ; il est une religion d'État. Mais en admettant qu'une religion d'État soit encore une religion, elle n'est plus la religion, et en cela même ont

consisté pour Joseph de Maistre l'erreur et le danger du gallicanisme.

Tout l'effort du gallicanisme, — plus ou moins conscient de lui-même, selon les hommes et selon les temps, — s'est porté, je crois qu'on pourrait dire, depuis Philippe le Bel jusqu'à la constitution civile du clergé, vers l'organisation d'un « catholicisme français », ce qui est une contradiction dans les termes, et, par conséquent, la négation du catholicisme. Il ne saurait pas plus y avoir de « catholicisme français » que de « catholicisme allemand » ou de « catholicisme italien ». Non seulement pour le catholique, la religion n'est ni ne peut être « affaire individuelle », mais elle n'est ni ne peut être, comme on dirait de nos jours, « affaire nationale ». *Ite, et euntes docete omnes gentes.* « Toutes les nations! » Mais, comme la tendance des nations est à se concentrer sur elles-mêmes, et que cette concentration leur apparaît comme la condition, le moyen et la garantie de leur indépendance et de leur unité, le catholicisme ne peut lui-même subsister qu'à la condition d'avoir, en dehors, et par conséquent en un certain sens, au-dessus d'elles toutes et de chacune, son centre propre; — et ce centre, c'est la Papauté. Tandis que tout change autour de nous, la Papauté est l'organe visible institué de Dieu, pour maintenir l'universalité du christianisme, et le défendre aussi bien contre les attaques de l'hérésie que contre les « mutations » ou les bouleversements de la politique, et que contre l'injure du temps.

Si l'on se place à ce point de vue pour lire, et surtout pour juger le livre *Du Pape*, il me semble que

l'on comprendra, mieux qu'on ne le fait à l'ordinaire, le mélange qu'il est de considérations politiques, philosophiques, et religieuses; comment elles s'y enchevêtrent, pour ainsi dire, les unes dans les autres; et que le livre en est sans doute moins clair, mais c'est pourtant l'auteur qui a eu raison de ne pas les séparer. Elles se tiennent, et le livre est fait pour en montrer la solidarité. On comprendra peut-être aussi qu'en « restituant le moyen âge », ou plutôt en lui restituant sa véritable physionomie, Joseph de Maistre n'a pas eu l'intention de le « ressusciter » ou de nous y ramener, et on ne verra plus dans sa théocratie, — si l'on continue du moins à se servir encore de ce mot, — ce que l'on affecte trop souvent d'y voir : un instrument de compression et de tyrannie, mais plutôt de liberté. Et, en effet, n'est-ce pas dans nos démocraties modernes que le citoyen serait vraiment l'esclave ou la chose de l'État, s'il n'avait dans la religion une défense et un refuge contre ce maître impérieux? Et ce que l'on comprendra enfin, c'est que, si depuis soixante-quinze ans, lentement et pour ainsi dire une à une, toutes ces idées nous sont devenues familières, nous le devons à l'homme que beaucoup de ses admirateurs ne se font pas scrupule de considérer comme le plus « misonéiste » de nos grands écrivains. Et nous ne demanderons plus après cela qu'une chose, qui sera que l'on reconnaisse que, s'il a jeté en effet ces idées dans la circulation intellectuelle, ce « laïque » a peut-être rendu quelques services à l'Église.

1er mai 1906.

TABLE DES MATIÈRES

1579-06. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. — 3-07.

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79, A PARIS

LES
GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

ÉTUDES SUR LA VIE
LES ŒUVRES ET L'INFLUENCE DES PRINCIPAUX AUTEURS
DE NOTRE LITTÉRATURE

Notre siècle a eu, dès son début, et léguera au siècle prochain un goût profond pour les recherches historiques. Il s'y est livré avec une ardeur, une méthode et un succès que les âges antérieurs n'avaient pas connus. L'histoire du globe et de ses habitants a été refaite en entier; la pioche de l'archéologue a rendu à la lumière les os des guerriers de Mycènes et le propre visage de Sésostris. Les ruines expliquées, les hiéroglyphes traduits ont permis de reconstituer l'existence des illustres morts, parfois de pénétrer jusque dans leur âme.

Avec une passion plus intense encore, parce qu'elle était mêlée de tendresse, notre siècle s'est appliqué à faire revivre les grands écrivains de toutes les littératures, dépositaires du génie des nations, interprètes de la pensée des peuples. Il n'a pas manqué en France d'érudits pour s'occuper de cette tâche; on a publié les œuvres et débrouillé la biographie de ces hommes fameux que nous chérissons comme des ancêtres et qui ont contribué, plus même que les princes et les capitaines, à la formation de la France moderne, pour ne pas dire du monde moderne.

Car c'est là une de nos gloires, l'œuvre de la France a été accomplie moins par les armes que par la pensée, et l'action de notre pays sur le monde a toujours été indépendante de ses triomphes militaires : on l'a vue prépondérante aux heures les plus douloureuses de l'histoire nationale. C'est pourquoi les maîtres esprits de notre littérature intéressent non seulement leurs descendants directs, mais encore une nombreuse postérité européenne éparse au delà des frontières.

Depuis que ces lignes ont été écrites, en avril 1887, la collection a reçu la plus précieuse consécration. L'Académie française a bien voulu lui décerner une médaille d'or sur la fondation Botta. « Parmi les ouvrages présentés à ce concours, a dit M. Camille Doucet dans son rapport, l'Académie avait distingué en première ligne la *Collection des Grands Ecrivains français*.... Cette importante publication ne rentrait pas entièrement dans les conditions du programme, mais elle méritait un témoignage particulier d'estime et de sympathie. L'Académie le lui donne. » (Rapport sur le concours de 1894.)

J.-J. Jusserand.

LES
GRANDS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

ÉTUDES SUR LA VIE
LES ŒUVRES ET L'INFLUENCE DES PRINCIPAUX AUTEURS
DE NOTRE LITTÉRATURE

Chaque volume in-16, orné d'un portrait en héliogravure, broché. 2 fr.

LISTE DANS L'ORDRE DE LA PUBLICATION
DES 52 VOLUMES PARUS
(Mars 1907.)

VICTOR COUSIN, par M. *Jules Simon*, de l'Académie française.

MADAME DE SÉVIGNÉ, par M. *Gaston Boissier*, secrétaire perpétuel de l'Académie française.

MONTESQUIEU, par M. *Albert Sorel*, de l'Académie française.

GEORGE SAND, par M. *E. Caro*, de l'Académie française.

TURGOT, par M. *Léon Say*, de l'Académie française.

THIERS, par M. *P. de Remusat*, sénateur, de l'Institut.

D'ALEMBERT, par M. *Joseph Bertrand*, de l'Académie française, secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences.

VAUVENARGUES, par M. *Maurice Paléologue*.

MADAME DE STAEL, par M. *Albert Sorel*, de l'Académie française.

THÉOPHILE GAUTIER, par M. *Maxime Du Camp*, de l'Académie française.

BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, par M. *Arvède Barine*.

MADAME DE LAFAYETTE, par M. le comte *d'Haussonville*, de l'Académie française.

MIRABEAU, par M. *Edmond Rousse*, de l'Académie française.

RUTEBEUF, par M. *Clédat*, professeur de Faculté.

STENDHAL, par M. *Edouard Rod*.

ALFRED DE VIGNY, par M. *Maurice Paléologue*.

BOILEAU, par M. *G. Lanson*.

CHATEAUBRIAND par M. *de Lescure*.

FÉNELON, par M. *Paul Janet*, de l'Institut.

SAINT-SIMON, par M. *Gaston Boissier*, secrétaire perpétuel de l'Académie française.

RABELAIS, par M. *René Millet.*

J.-J. ROUSSEAU, par M. *Arthur Chuquet*, professeur au Collège de France.

LESAGE, par M. *Eugène Lintilhac.*

DESCARTES, par M. *Alfred Fouillée*, de l'Institut.

VICTOR HUGO, par M. *Léopold Mabilleau*, professeur de Faculté.

ALFRED DE MUSSET, par M. *Arvède Barine.*

JOSEPH DE MAISTRE, par M. *George Cogordan.*

FROISSART, par Mme *Mary Darmesteter.*

DIDEROT, par M. *Joseph Reinach.*

GUIZOT, par M. *A. Bardoux*, de l'Institut.

MONTAIGNE, par M. *Paul Stapfer*, professeur de Faculté.

LA ROCHEFOUCAULD, par M. *J. Bourdeau.*

LACORDAIRE, par M. le comte *d'Haussonville*, de l'Académie française.

ROYER-COLLARD, par M. *E. Spuller.*

LA FONTAINE par M. *G. Lafenestre*, de l'Institut.

MALHERBE, par M. le duc *de Broglie*, de l'Académie française.

BEAUMARCHAIS, par M. *André Hallays.*

MARIVAUX, par M. *Gaston Deschamps.*

RACINE, par M. *G. Larroumet*, de l'Institut.

MÉRIMÉE, par M. *Augustin Filon.*

CORNEILLE, par M. *G. Lanson.*

FLAUBERT, par M. *Émile Faguet*, de l'Académie française.

BOSSUET, par M. *Alfred Rébelliau.*

PASCAL, par M. *E. Boutroux*, membre de l'Institut.

FRANÇOIS VILLON, par M. *G. Paris*, de l'Académie française.

ALEXANDRE DUMAS PÈRE, par M. *Hippolyte Parigot.*

ANDRÉ CHÉNIER, par M. *Émile Faguet*, de l'Académie française.

LA BRUYÈRE, par M. *Morillot*, professeur de Faculté.

FONTENELLE, par M. *Laborde-Milaâ.*

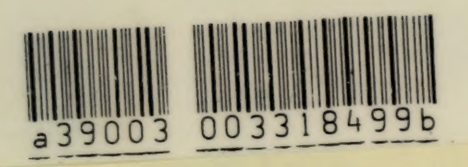
CALVIN, par M. *A. Bossert*, inspecteur général de l'Instruction publique.

VOLTAIRE, par *M. G. Lanson.*

LAMARTINE, par *M. René Doumic.*

Chaque volume, format in-16, broché, avec un portrait en héliogravure. 2 fr.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 3-07-1600.


a39003 003318499b

